دراسات

فى

تـاريخ العلـوم عنـد العـرب

الاستاذ الدكتور

ماهر عبد القادر محمد

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

2006



دراسات
فى تـاريخ العـلوم
عنـد العرب



مقدمة

تقوم هذه الدراسة على تطبيق التصور الذى أنادى به، منذ سنوات عديدة ، فى دراسة تاريخ العلوم عند العرب على بعض النماذج العلمية المهمة ، حيث نعرض فى دراسة مدخلية لأصول نظرتنا لتاريخ العلوم وكيفية دراسته. يناقش الباب الأول من هذه الدراسة ثلاثة موضوعات أساسية هى : اتصال الحضارات القديمة، التراث العلمى وحركة الترجمة ، التراث وحركة الاستشراق .

أما الباب الثانى فيتناول بالدراسة اللحظة الأولى والمتمثلة فى حركة النقل والترجمة ويمثلها حنين بن اسحق . أما الباب الثالث فيتناول لحظة الإبداع حيث يقدم نموذج الحسن بن إلهيثم . ويتناول الباب الرابع نماذج من اسهامات المسلمين فى مجالات العلوم المختلفة . ويجىء الباب الخامس ليناقش قضية المنهج عند المسلمين ،بالتطبيق على الطب العربى والعلوم التجريبية .

هذا وقد اعتمدت على تقديم الأمثلة والأدلة المباشرة على الإبداع العلمى فى المجالات العلمية المختلفة ، لبيان موقف العلماء العرب من تناول معطيات علمهم بالصورة التى تتفق مع أصول البحث العلمى ومقتضياته .

والله أسأل التوفق والسداد ،،،

الإسكندرية

فى

أول يناير 2006

ماهر عبد القادر

الباب الأول

الفصل الأول

فى أصول
دراسة العلم العربى



تاريخ العلم العربى علما

يشغل تاريخ العلم العربى مساحة كبيرة من التفكير العلمى والفلسفى، على المستوى العربى والعالمى معا، ولا زالت الآراء والتوجهات البحثية العربية فى دراسة هذا العلم المهم تعتمد على الموروث الإستشراقى[1] إلى حد بعيد، ورغم تزايد وتراكم الأبحاث

---

(1) لايمكن لنا أن نغفل أهمية الإسهام العلمى الذى قدمه علماء الإستشراق فى جانب دراسة تاريخ العلم العربى، ولكن هناك ملاحظات على الكتابات الإستشراقية نجملها فى النقاط التالية :

أ - أن علماء الإستشراق يعرفون أكثر من غيرهم الجوانب المضيئة من العلم العربى، ويعرفون فى نفس الوقت كيف يمكن أن يطمسوا معالم هذه الجوانب. ولذا وجدناهم فى ثنايا هذه المعرفة يعملون على إبراز الطابع السيكولوجى للعلم العربى، ويبينوا فى نفس الوقت الجوانب التى يمكن أن نفخر بها، فإذا قرأنا كتاباتهم انبهرنا بما يكتبون، وأخذنا بسحر الكلمة والعبارة الحلوة، فلا نفكر فيما تنطوى عليه هذه العبارات من دلالات ومعانى تسلبنا أشياء كثيرة إن من الناحية التاريخية أو الناحية الفكرية. هذا الطابع السيكولوجى أثر فى كتابات المفكرين العرب بصورة كبيرة، وأدى فى كثير من الأحيان أن تصبح دراسات المستشرقين نماذج فكرية تحتذى من الكتابات العربية.

ب- أن الكتابات الإستشراقية وجهت كل اهتماماتها إلى إبراز الطابع الفردى للعلم العربى، لتبين أن الإنجاز العلمى الذى تم فى القرون الممتدة من الثامن الميلادى وحتى الحادى عشر الميلادى، إنما هى إسهامات أفراد، وليست انجازات علمية جماعية. وفارق كبير بين التصورين إذ أن الإنجاز الفردى ينتهى بانتهاء الفرد ذاته، على حين أن الإنجاز الجماعى يستمر ما دامت الجماعة العلمية مستمرة. والفكر الجمعى دائما يؤدى إلى الاستمرار عبر التاريخ. وكان لطمس هذا الجانب أثره الكبير فى تأخر الدراسات العربية فى حقل تخصص دراسة العلم العربى، وانصبت الدراسات بالتالى على الجانب التاريخى، ثم أصبحت "حوله" وليس "فى" العلم العرب.

جـ- أن الدراسات الإستشراقية فلحت فى أن تجعل المخزون الأكبر من الدراسات العربية امتدادا لها عن قصد، ومن ثم شكلت وجهة نظر أصحابها، وجعلتهم ينطلقون من نفس الأفكار وينتهون إلى نفس التصورات، دون أن يدرى الكتاب العرب. ومع أن الدراسات العربية حاولت من جانب آخر أن تحتفظ لنفسها برؤية خاصة، إلا أنها لم تدرك بوضوح الجانب العقلانى النقدى فى العلم العربى، ولم تتبين إلى أى حد شكل البنيان الإبستمولوجى للعلم العربى على أسس جديدة مخالفة للعلوم اليونانية الوافدة. ولذا فإن الاخفاق الذى لازم وجهة نظر الكتاب فى هذا الصدد جعل وجهات نظرهم فى كثير من الأحيان نمطية وتفتقر إلى الوعى بالجانب العقلانى النقدى للابستمولوجيا العربية. وقد تأسس على كل هذا أن شكلت الدراسات العربية والإستشراقية منظومة إبستمولوجية واحدة كرست فكرة الإنجاز الفردى، والتباهى به، وقضت على استمرارية الإبداع العربى.

العلمية الحديثة فى جوانب علمية أخرى متصلة بتاريخ العلم العربى مثل (علم التاريخ) و (العلم البحت)، وهى ذات أهمية لدارس تاريخ العلم؛ الإ أن هذا ينعكس بصورة فعالة على الدراسات التى تناهت إلينا فى نصف القرن الماضى حول تاريخ العلم العربى إبستمولوجيا .

لم يلاحظ الكتاب العرب أن المستشرقين الجدد يعملون بدأب شديد لازكاء روح حركة الاستشراق العنصرية القديمة ايديولوجيا، بصفة خاصة، وتسطيح نظرتها لتاريخ العلم العربى. وقد انعكس هذا التوجة إبستمولوجيا على الدراسات العربية مما جعل الكتاب ينظرون إلى تاريخ العلم العربى على أنه نوع من التاريخ الذى يعتمد على السرد التاريخى لقصص العلماء وانجازاتهم، وترتب على هذا أنْ جاءت الدراسات الوليدة "حول" تاريخ العلم العربى، ولم تكن "فى" العلم العربى. والفارق بين التصورين جدّ دقيق، إذ تصور "حول" إبستمولوجيا لا يعنى أن الكاتب يحدثنا عن الموضوع، وإنما هو ينسج رواية جديدة، رواية تصور لنا وقائع قديمة، وهنا فإن الكاتب عادة يحاول توظيف الوقائع لتتسق مع رؤيته السيكولوجية الخاصة التى لاتخلو من أحكام القيمة. وأغلب الظن ينتهى الموقف إلى رسم صورة وردية لماضى العالم العربى فى شكل رواية جديدة تعتمد على السرد التاريخ الذى لا يُعمل النقد أو التحليل المقارن.

والملاحظ على الكتابات العربية التى تتناول تاريخ العلم العربى وفق هذا المنظور أنها تقع فى أربعة فئات. أما الفئة الأولى فتمثل الكتاب ذوى الميول التاريخية، وهؤلاء عادة يجعلون الماضى وحده الموضوع الأساسى لدراستهم، حيث يحاولون دراسة ما وقع فيه من أحداث، وفى أى زمن، ومن هم الشخصيات المحورية فيه، ومدى امكان الاستفادة من دروس الماضى لاستخلاص العبرة التى تفيد فى الحاضر والمستقبل . وتتبنى تلك الدراسات أصلاً على تحليل النصوص (باعتبارها وثائق) داخلياً وخارجياً ونقدها ومحاولة التثبت من مضمونها ومثل هذه الدراسات تلتزم بالتاريخ وحده، رغم إدراكها لاتصال التاريخ بالعلوم الإنسانية الأخرى، وتبادله التأثير والتأثر مع هذه العلوم. وفى خضم هذه النظرة لا يدرك الكاتب عادة أن تاريخ العلم شئ أخر مخالف تماماً للتاريخ ذاته، فهو عملية عقلية اخترعها العقل البشرى اختراعاً .

ويتصل بصورة مباشرة بالعلوم الطبيعية، وهو مايبدو من المصطلح المركب "تاريخ العلم"[1] *HISTORY of SCIENCE* .

وأما الفئة الثانية فتمثل الفلاسفة الذين يكتبون حول تاريخ العالم العربى. وهذه الفئة تعرف عادة أصول وأبعاد الفكر الفلسفى، وكيفية توظيف الفكرة إبستمولوجيا، لكنها لم تتلقى تدريباً تاريخياً أو عملياً بحيث يصبح بامكانها الربط وظيفياً بين الفلسفة و التاريخ والعلم، وتلك مشكلة رئيسية تنتمى إلى تاريخ العلم العربى . والحق إن الإنتاج الغزير والدراسات التى صدرت "حول" تاريخ العلم العربى كانت من نصيب هذه الفئة التى حاولت أن تنظر لتاريخ العلم العربى على إنه عملية إبداع عقلى صدر فى فترة معينة . وهذه النظرة تحاول عادة أن تركز على دراسة الإيجابيات وتعمل على تأصيلها فلسفياً.

وأما الفئة الثالثة فيمثلها علماء اللغة الذين تقوم دراساتهم فى هذا الصدد على المنتوج اللغوى المعبر عن حضارة الأمة إذ اللغة تمثل الشفرة الأساسية للنصوص أو الوثائق التى لدينا، وحتى يمكن فهم وثيقة ما لابد من الوقوف على أسرار اللغة الكامنة وراء الألفاظ وتتبع المعانى ودلالاتها. لأن اللفظ الذى استخدم فى عصر ما قد تختلف دلالته عن عصر أخر. وهذا يعنى أن عملية تفسير النصوص والوقوف على مضمونها اللغوى تشكل التوجه الرئيسى لعالم اللغة. إن هذه النظرة تعكس لنا جانبا أحادياً لرؤية النص، فيصبح السياق الحضارى للنص باعتباره لغة هو الحكم الرئيسى فى تقييم تاريخ العلم العربى. ورغم وجاهة هذه النظرة، إلا أنها لاتستطيع أن تقدم لنا تفسيراً لأهمية التصور العلمى لدى العالم إبستمولوجيا، أو لفهم بعض المعلومات أو الأحداث التاريخية المدونة فى الوثائق.

---

(1) راجع فى اطار الدراسات الحديثة عن تاريخ العلم ما كتبه توماس كون بصورة موسعة فى كتابه بعنوان : *Essential Tension* والذى ترجم إلى العربية بعنوان "الصراع الجوهرى: دراسات مختارة فى التقليد العلمى والتغيير" وهى ترجمة قام بها فؤاد الكاظمى وصلاح سعد الله، وراجعها خليل الشكرجي، وصدرت عن دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1989. وهى ترجمة تعوزها الدقة والعناية بالمصطلح العلمى الذى استخدمه توماس كون. والكتاب ككل يعرض بصورة مفصلة لجوانب العلاقة بين تاريخ العلم وفلسفة العلم، ويشكل مدخلا مهما لدراسة التيارات المختلفة لتاريخ العلم من منظور الإبستمولوجيا.

لاشك عندنا أن اللغة العربية كشفت عن بُعدٍ علمى وقد تمثل هذا البعد فى أنها كانت لغة الكتابة فى العلوم. لكن علماء اللغة الذين خاضوا تجربة الحديث عن العلم العربى لم يكشفوا لنا عن نظرية المعنى والدلالة مثلا التى تعتبر من أهم المباحث داخل العلم العربى، ولم يبينوا لنا أبعاد هذه النظرية والمشكلات التى نشأت داخل بنية النصوص. أو كيف أن دلالة اللفظة الواحدة لدى عالم عربى ما اختلفت عنها لدى عالم آخر. أو حتى كيف شكلت النصوص العلمية منظومة معرفية تأسست على الفهم والنقد والجدل العقلى، باعتبارها مفاهيم أساسية فى تأسيس بنية المعرفة لغويا .

وأما الفئة الرابعة فيمثلها بعض علماء الكيمياء أو النبات أو الرياضيات الذين شغلتهم مسألة الإبداع العلمى العربى، ووجدوا مماثلات كبيرة بين ما درسوه فى العلم الحديث والمعاصر، وبين ما عرفوه من خلال قراءتهم للإبداع العربى فى المجالات المختلفة، فعكفوا على بيان جوانب السبق فى هذا وذاك، وعقد المقارنات، فاتخذت كتاباتهم طابع التباهى بالإنجاز العربى، وهو ما يجب علينا أن نعتز به ونلقنه للنشئ. لكن هذه الكتابات لم تغوص فى أعماق البنية المعرفية للعلم العربى، وإنما جاءت (حول) العلم العربى . إذ أن هذه الفئة لم تتساءل عن المشكلات التى واجهت العلماء العرب فى العلوم الجزئية، وأهميتها من الناحية الإبستمولوجية ، وما هى الإضافات التى قدمها العلماء للنظريات العلمية التى وصلتهم من التراث العلمى القديم، أو التعديلات التى أدخلوها على بعض النظريات العلمية التى وصلتهم ؟ وهم أيضا لم يضعوا القيمة المعرفية لهذه النظريات موضع البحث والنظر، فليس كل ما وصلنا من أفكار ونظريات علمية من العلم العربى يشكل إضافة إبداعية متكاملة. ومن ثم فإن تأسيس نظرية معرفية تأخذ بمطلق العلم العربى فى هذا المجال مسألة تحتاج إلى نظر وتدقيق من قبل الباحثين.

والجدير بالملاحظة أن المتلقى لسياق الخطاب "حول" تاريخ العلم العربى إما أن يزداد إعجاباً بتاريخ العلم العربى إنطلاقاً من تعاطفه الذاتى مع الموضوع سيكولوجياً، أو لاتصال الموضوع بالماضى، أو "التراث" الذى ينبغى الحفاظ عليه وتأصيل أبعاده فى الحاضر حتى

لاينكرنا المستقبل، أو تجد المتلقى قد إنفصل **إبستمولوجيا** عن سياق **خطاب** "حول" لإنغماسه فى تمجيد الذات **على** حساب الموضوع دون **إعتبار** للثوابت العقلانية التى تحكم **العلاقة بين** الذات والموضوع **إبستمولوجيا**، الأمر الذى تغيب معه أبعاد **النقد**، وينطمس فيه ملمح **التحليل**، وتحتفى المشكلات، وتتمحور الذات **حول** نرجسية غريبة لا **تعطى إمكانية** للتقدم العلمي، ولاتشير إلى **مكانة العلم** العربى بصورة **موضوعية** . ولاشك أن هذه النتيجة الغريبة **فى شقها** الثانى على وجه **الخصوص** سيطرت على المشاريع الفكرية **العربية** التى طرحت على **الساحة كمشاريع** نهضوية ترددت بين تيارات **القطيعة** مع التراث، أو **الدفاع المجيد** غير المبرر عنه والذى استدعى **بالضرورة** إنكار بعض **المفكرين لأهمية** العلم العربى نتيجة لخلط **تلك المشروعات** النهضوية **بين "التراث"** و "العلم العربى" وتوحيدها **بين** المصطلحين، رغم **التباين بينهما** - أو حتى تيارات التعايش **مع التراث ومحاولة** التحديث . **لم يدرك** كل هؤلاء الفارق الجوهرى **بين التراث**، الذى هو إرث **الماضى**، والعلم العربى الذى يشكل فى **قوامه إنتاجاً** معرفياً له كل **مقومات** العلم. لقد أدى الخلط بين التصورين **إلى فقدان** إكتشاف العلم **العربى** بإعتباره فعالية إنسانية.

وإذا انتقلنا إلى التصور الثانى، وهو أن **الدراسات** التى لدينا لم تكن **"فى" العلم** العربى، فإننا ندرك أن هذا **التصور**، على النقيض من **التصور** الأول، يأخذنا بعيداً عن السرد التاريخى **لينطلق** بنا مباشرة إلى **أفاق** **الإبستمولوجيا** التى تشكل ميدانا **مختلفاً من التصورات** التى **تجعل الدارس** يقرن النقد بالتحليل، وينتقل من مستوى **إبستمولوجي** (معرفى) **معين يعتمد** على قراءة النص والإنفعال به، **إلى مستو** أخر **يعتمد على تفكيك** النص من أجل معرفة المشكلات **التى** واجهت العالم فى **تفصيلاتها** والعلاقات القائمة بينها، وعلاقاتها **بالسياق** المُشْكِل السابق **عليها**، وما أنطوت عليه النظريات السابقة، **ومدى** تطويرها لها أو **تأييدها** لبرنامج بحثى جديد، كما يرى لاكاتوش، **كل** هذا من أجل إعادة بناء **النص** وتوظيف الفكرة إبستمولوجيا (**على** مستوى التصورات) و**إيديولوجيا** (على مستوى الواقع). إن التصور (**فى** العلم العربى) على **هذا النحو** يعنى دراسة العلم العربى باعتباره **علماً**. وهذا التحول الذى ننادى به يستلزم إحداث ثورة علمية عقلية **على المستوى** الأكاديمى فى

مجال دراسة (علم تاريخ العلم العربى) الذى قد حان الوقت لولادته بصورة طبيعية، وتخليصه من أفكار وأقلام من يكتبون سطوره بتسطيح مفرط . وأركان الثورة العلمية العقلية التى نشير إليها تتمثل فى أمرين: أحدهما سلبى، والآخر إيجابى.

أما البعد السلبى فيدخلنا مباشرة فى مواجهة مع المنظور الإستشراقى، الذى يجب أن نحيده، أو نتخلص منه . وهنا تقفز أمام الذهن البدايات الأولى من القرن السابع عشر فى أوروبا. حين أرادت أوروبا أن تستيقظ من وقفتها بعد قرون طويلة من الظلام الفكرى كان البعد العقلانى المتمثل فى دعوة فرنسيس بيكون (رائد المنهج التجريبى فى العصر الحديث) نبراساً للنهضة العلمية فى أوروبا، إذ أن بيكون فى كتابه "الأورجانون الجديد"[1] (1620) رسم أبعاد الفكر العلمى إبستمولوجيا، وأراد لهذه الأبعاد أن تصبح منهجاً علمياً وفكرياً راسخاً للحضارة الغربية . وفى هذا الإطار رفض بيكون، فى هذا الجانب السلبى من الأورجانون الجديد، الأراء والنظريات القديمة بما فيها أراء أرسطو، وأراد للعلماء أن يتخلصوا من الأوهام التى تتسلط على العقول وتجعلهم يعتقدون فى قداسة النظريات القديمة، حتى يمكن للعقل أن يُقبل على الطبيعة بصورة موضوعية مجردة عن الهوى . ونحن فى ثورتنا العلمية العقلية التى ننادى بها نريد بنفس القدر لأبحاثنا العلمية (فى) علم تاريخ العلم العربى أن تتخلص من تأثير وتسلط دراسات المستشرقين التى كادت الأبحاث والدراسات العربية - مهما كانت درجة نقدها لتلك الدراسات - أن تكون نسخة طبق الأصل منها .

أما البعد الإيجابى فى ثورتنا العلمية العقلانية فيجب أن يتقدم مباشرة إلى بناء إبستمولوجيا العلم العربى من منطلق البحث عن التصورات والوقوف على بنيتها الأساسية . وهنا تواجهنا نقطة جوهرية، إذ أن إعادة بناء إبستمولوجيا العلم العربى تعنى بالضرورة

---

(1) راجع فى ذلك :
- ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم: المنطق الإستقرائى ، جـ1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1978.
- ماهر عبد القادر محمد، مناهج ومشكلات العلوم: الإستقراء والعلوم الطبيعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1982.

النظر للعلم العربى على إنه نسق منظم من المعرفة العلمية يصبح بمقتضاها فاعلية إنسانية وهو ما يجعل أطراف حدوده متداخلة . وتلك نقطة هامة بالنسبه لعلم تاريخ العلم العربى، إذ يتعين على الباحث فى هذه الحالة أن ينتقل من مجرد فكرة إعادة البناء إبستمولوجيا إلى النسق ككل . هذا الإنتقال سوف يشكل قاعدة الإتصال العلمى الأساسية بين أطراف سياق الخطاب العلمى . وهنا تبدو أهمية تفعيل معطيات الجانب الإيجابى للصورة التى تكشف عن تفصيلات هذا الجانب وتبدد النظرة الكلاسيكية للعلم العربى .

يتبينّ لنا مما تقدم أن الكتابات التى صدرت من تاريخ العلم العربى من جانب المفكرين العرب تعبيراً عن وجهة النظر الإنفعالية دون أن تقدم تبريراً واضحاً لنظرتها الذاتية، ولم يدرك الكتاب العربى أيضا أن بعض الكتابات التى صدرت فى هذا الجانب أدت إلى تأخر الدراسات الإبستمولوجية التى كان من الضرورى أن تتنامى عن العلم العربى. أضف إلى ذلك غياب البعد العقلانى فى تلك الدراسات تحت تأثير النظرة الذاتية، إذ أن العقلانية تفترض ابتداءً أن يقوم الكتاب بعرض تصورهم عن تاريخ العلم العربى ومحاولة التحقق من صحة هذا التصور أو ذاك، كما تفترض بالضرورة أن يصف المفكر أو الكاتب ، المشكلات أو المعضلات التى كانت موجودة لدى العلماء العرب قديما والطرق التى حاولوا من خلالها حل تلك المشكلات، كما أن العقلانية تفترض أيضا أن يبين المفكر بنفس القدر التطورات التى حدثت فى تاريخ العلم تحت تأثير الاسهامات العربية، وهذا لم يحدث فى تلك الكتابات .

إن أهم ما يميز الإنتاج العقلى لأى كاتب من الكتاب، فى أى علم من العلوم، تحليه بالنظرة النقدية، إذ أن النقد هو الذى يمكن أن يكشف عن المكونات الحقيقية للفكر والبنية التحتية للأفكار التى قدمها العلماء العرب؛ ولكننا نجد أن هذا البعد، شأنه كالعقلانية تماما، غاب فى الدراسات الحديثة ولم يحظ بأى اهتمام من جانب الكتاب على اختلاف توجهاتهم.

إنه إذ كان تاريخ العلم العربى يشكل علماً من وجهه نظرنا، بإعتباره إنتاجاً عقلياً وفاعلية إنسانية تتوافر فيه قواعد العلم وأصوله،

فإنه لابد من تفعيل نسقيته، وتوظيف أفكاره، وهذا بالضرورة يشير إلى أن إختلاف الرؤيا الإبستمولوجيا من "حول" إلى "فى" وفق الإشارة السابقة تتطلب منا إعادة صياغة كتابة تاريخ العلم العربى كعلم ، وبيان أركانه وفق ما يفرضه علينا التصور الإيجابى للثورة العلمية العقلية التى ندعو إليها. وأول متطلبات صياغة هذا المشروع أن نناقش إبستمولوجيا العلم العربى لنقف على تقدير أهمية إعادة الكتابة .

علم معرفة العلم العربى

أشرت إلى ركنى الثورة العلمية التى ننادى بها من أجل ولادة علم "تاريخ العلم العربى" واتضح مما ذكرناه أن البعد الإيجابى هو ما نركز عليه بصورة رئيسية، لأنه يشكل قاعدة الاتصال العلمى بين أطراف الخطاب العلمى. وهذه الفكرة فى مضمونها تبرز العلم العربى بأبعاده الإبستمولوجية من خلال مفهوم النمو *Growth* الذى يكشف عن جانبى المعرفة العلمية عقلياً وإمبريقيا (إذا إستخدمنا لغة فيلسوف العلم المعاصر كارل بوبر)[1] ، وباعتبار النمو جوهر التقدم بل ومعياره

---

(1) راجع فى ذلك :

- Popper , K.R(1972), *Cojectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London

- Popper, K.R(1979)., *Objective Knowledge*, At the Clarendon Press, Oxford

وراجع أيضا ما كتبته عن كارل بوبر فى :

- ماهر عبد القادر محمد(1984)، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت.

- ماهر عبد القادر محمد (مترجم)، منطق الكشف العلمى، تأليف كارل بوبر، دار النهضة العربية، بيروت، طبعات متعددة. خاصة المقدمة التى قدمت بها للترجمة العربية.

- يمنى طريف الخولى(1989)، فلسفة كارل بوبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب. وهذه الدراسة تعتبر أوسع وأشمل دراسة عن كارل بوبر فى العربية.

- محمد محمد قاسم(1986)، كارل بوبر ، نظرية المعرفة فى ضوء المنهج العلمى، دار المعرفة الجامعية ، اسكندرية

والواقع إن دراسة الجوانب الفكرية المتعددة لكارل بوبر أصبحت من أهم تقاليد الفكر العربى المعاصر، وقد بدأ هذا التيار منذ أن قام الدكتور عبد الحميد صبرة بترجمة كتابه،عقم المذهب التاريخى، الذى صدر عن منشأة المعارف بالإسكندرية، عام 1961.

الحقيقى، لكن قبل أن نتقدم إلى معالجة هذه النقطة، دعنا نحدد ما الذى نعنية يقينا بالمصطلح إبستمولوجيا الذى تكرر فى حديثنا .

لاشك أن هناك تعريفات متعددة للمصطلح إبستمولوجيا، يعبر كل م بها عن وجهة نظر فلسفية معينة ومن بين هذه التعريفات ما ورد فى معجم الأستاذ لالاند أن الإبستمولوجيا هى فى جوهرها دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج التى بمختلف العلوم من أجل تحديد أيها المنطقى، وقيمتها الموضوعية. ويتطابق مع هذا التعريف ما ذكره الدكتور مدكور فى المعجم الفلسفى الصادر عن مجمع اللغة العربية (1983) وما ورد فى تعريف الأستاذ جميل صليبا للمصطلح ذاته (المعجم الفلسفى) . ولكن يضاف إلى هذا التصور الذى لدينا إنه من صميم الإبستمولوجيا أيضا أن تتناول دراسة التحليل والتركيب والاستقراء والحدس، رغم أن بعض الكتاب أحيانا يجدون أن مكانها الطبيعى مناهج العلوم. أضافة إلى ذلك نجد أن الإبستمولوجى عادة يمتحن درجات اليقين والإحتمال والإختلاف بين المعرفة والإعتقاد وهذا ما يؤسس بعض جوانب التمييز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة التى تبحث فى مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وأيضاً فى الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك وبيان إلى أى مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلا مستقلا عن الذهن.

إنطلاقا من التعريف السابق للإبستمولوجيا يجب أن تتحقق فى دراسة علم تاريخ العلم المتطلبات التالية:

1- أن يكشف هذا العلم عن الأفكار والتصورات الأساسية التى كانت لدى العلماء العرب، بحيث شكلت فى جوهرها وحدة وتجانسا بالنسبة للإبستمولوجيا العربية الوليدة التى أنطلقت على الساحة، منافسة لإبستمولوجيا العلم اليونانى الذى وفد إلى العرب بكل دقائقة، والذى لم يكن متطابقا مع التصور العربى فى أبجدياته، رغم الدفاع المجيد لبعض القدماء، والمحدثين أيضاً، عن تقديس نظرية العلم اليونانى، واعتبارها خاتمة باب الاجتهاد عند الشراح، نقول لقد أسقط عمداً من لب الكتابات التى تناولت العلم العربى، عند الغرب الحديث والعرب المعاصرين، هذا الجانب الإبستمولوجى الهام، ولذا تحول العلم العربى

إلى مجرد تاريخ للعلم العربى لا يعرض سوى حياة العلماء وإنجازاتهم تمجيدا، أو قدحاً بين السطور، مما تترتب عليه أن جاءت الكتابات ذات صبغة تاريخية ركيكة، حفلت بأخطاء كثيرة فى التأريخ للأحداث، أو الأشخاص، أو تحديد الأزمنة، أو ما إلى ذلك.

ومن ثم ينبغى الإلتفات إلى أن دراسة أفكار وتصورات العلماء تضعنا مباشرة أمام تشكيل نسقى لبنية الفكر العلمى ذاته، وليس أدل على هذا من أن الحسن ابن الهيثم فهم أن العلم فى جوهره نشاط يتمثل فى حل المشكلات، ويكفيك على ذلك الكتابات التى وضعت فى "الشكوك على أقليدس" أو "الشكوك على بطلميوس"، وما تمتعت به تحليلاتها من تميز دقيق بين مستويى تفسير المعطيات الإمبريقية وحل المشكلات . لقد كانت المشكلات *Problems* بمثابة الهدف الرئيسى للعلماء، وقد نجم عنها نظريات. وهنا يبرز تساؤل آخر: هل استطاعت هذه النظريات من الناحية الإبستمولوجية أن تزودنا بحلول كافية للمشكلات ؟ أم لا ؟

لقد ترتب على عدم إدراك المعنى السابق، أن نظرت بعض الدراسات إلى إبداعات العلماء من خلال منظور ضيق ينصب على صدق النظرية، وكان الأحرى أن تتساءل ما إذا كانت النظرية تشكل فى جوهرها حلولاً كافية لمشكلات ذات مغزى مثل مشكلة المصادرة الخامسة لإقليدس مثلاً.

2- تأسيساً على الفكرة السابقة لابد وأن تتأسس إبستمولوجيا العلم العربى على تتبع تطور التفكير العلمى. وهنا تتضح أهمية البعد الذى أضفناه لتعريف الإبستمولوجيا والخاصة بالمناهج،لأن مثل هذا التتبع ينصب على دراسة مناهج العلماء سواء أكانت إستقرائية *Inductive* أم إستنباطية *deductive* أم غيرها ؟ وكيف أمكن من الناحية الميثودولوجية إستنباط الحقائق من خلال إستخدامها ؟ ثم ما هى القواعد التى أسست عليها ؟

هذا التتبع يكشف عن لحمة التواصل بين أجيال العلماء إبستمولوجيا وينعكس هذا التواصل بالضرورة على تأسيس العلاقة بين تاريخ العلم وفلسفة العلم من خلال مناهج العلم، وهو ما يبدو فى كتابات العلماء العرب بصورة متكاملة، ولكن قد لا تكون مدركة تماماً لغياب الجانب

التنظيرى الذى يمكن أن ينقل الفكرة من مستوى التصور المجرد إلى مستوى الفعل. ولا شك أن هذه النقلة لاتتحقق إلا بنوع من الميثودولوجيا (المناهج) الجيدة. فهل وقفنا على أبعاد المنهج بدقة؟

3 - تنطلق الإبستمولوجيا التى نعول عليها إلى دراسة تطور الطريقة العلمية ذاتها، وتلك نقطة تتصل أوثق الاتصال بالنقطة السابقة، لأن الطريقة العلمية التى يتبناها جيل من الأجيال لاتظل هى هى عند الجيل اللاحق بل تتمحور حول تصور أخر، معدل أو جديد و تخلق لها وظيفة جديدة فى سياق علمى جديد، وهكذا.

وهنا تنكشف حقيقة الاختلاف بين العلماء، السابق منهم واللاحق. إذ أن الطرق العلمية، أو الأساليب، تصبح علامة، أو سمة للجيل العلمى الذى يستخدمها . وبأفكار فيلسوف العلم المعاصر توماس كون هى علامة لجيل نفض عن يده غبار التقليد، أى أتى بأساليب جديدة مخالفة لأساليب الجيل العلمى السابق، وقد ترتب على هذه الأساليب الجديدة أن تولدت نظرات واعتقادات مختلفة عن التى كانت للجيل السابق . وهنا فقط تصبح الطريقة العلمية علامة مميزة للأفكار العلمية من جيل إلى أخر، مما يكشف عن نمو العلم وتواصل زخم أفكاره وتتابعها بصورة تؤدى إلى وظائف جديدة تتكشف من خلال التطبيقات العلمية فى الحياة، وتنعكس على تطور التكنولوجيا أيضاً، وهو ما تحقق من خلال ثورة الآلات العلمية التى شقت طريقها بقوة فى العلم العربى خاصة فى مجالات علوم الفلك والكمياء والفيزياء والطب. والإخفاق فى الكشف عن التقدم التكنولوجى فى هذا الجانب يؤدى إلى إخفاق مماثل فى فهم دور النظرية وتقدير قيمة الأفكار العلمية للعالم.

4- إن النظرية الإبستمولوجية الناجحة لابد وأن تكشف بصورة قوية الآثار التى ترتبت على تبنى المجتمع لنظرية علمية معينة دون نظرية أخرى منافسة لها، وأثر هذا على حياة الأفراد وعلاقاتهم. هذا التصور يشكل قاعدة جوهرية لإبستمولوجيا العلم العربى، لأنه يكشف عن النظريات والنظريات المنافسة، ويبين جوانب الإخفاق بنفس القدر الذى انكشف به جوانب الصعود. ويترتب على هذا التوصل إلى نتائج علمية جديدة حول العلم العربى . إذ ماذا كان سيحدث لو تبنى المجتمع مثلا هذه النظرية بدلا من تلك؟ هل كانت النتائج التى أخذ بها المجتمع على

مستوى تستحق ذلك أكثر من نتائج النظرية الأخرى المنا فسة؟ مثل هذا التساؤل سيضعنا مباشرة أمام تقدير قيمة النظريات العلمية إبستمولوجيا من خلال الارتداد من النتائج إلى التصور العام. إن هذه الإبستمولوجيا تجعل قاعدتها الأساسية خضوع النظريات لشروط العقل وشروط الاختبار معياراً جوهريا لقبولها فى السياق العلمى، كمكون أساسى من مكونات العقلانية التى نذهب إليها . وعلى العالم فى هذه الحالة أن يتبين إلى أى حد تتمتع نظريته بالجدارة فى مقابل نظريات أخرى . إذ المجتمع دائما يتطلع إلى إثراء العقلانية، ويتجه إلى تأسيس العلم واستبعاد اللا- علم من دائرة العقلانية: لأن حركة التقدم العلمى تبدأ دائما من الفكرة الواضحة التى يقبلها العقل على حد قول ديكارت رائد الفلسفة الحديثة ومؤسسها الحقيقى.

ومن خلال هذه النظرية سوف يتبين لنا إلى أى حد عمل الحسن ابن الهيثم من خلال هذا المستوى العقلانى الذى يحاول تعرية النص والكشف عن تناقضاته وأخطائه، وبيان الغموض الذى أكتنفه .

ولاشك أن عمل ابن الهيثم فى "الشكوك على بطلميوس" كشف عن بعد فلسفى منطقى عميق لأنه ربط بين العقلانية والنقد من جانب، وحاول تأسيس فلسفة العلم من جانب آخر. وقد ترتب على هذه النظرية أن أصبحت هناك رؤية أخرى بديلة مخالفة أو منافسة للرؤية التى تشكلت لدى العلماء السابقين من خلال نص بطلميوس. وهذه الرؤية تشكل بعداً معرفيا جديداً أمكن من خلالها تأسيس النموذج العلمى الجديد الذى عرضه الحسن بن الهيثم فى كتاب المناظر.

5- إن إبستمولوجيا العلم العربى كما ننظر إليها فى إطارنظريتنا إنما تتأسس على النظرة لنتائج العلم ذاته، إذ أن العمل العلمى ينبغى النظر إليه باعتباره انتاجا جماعيا، صدر عن عقل جمعى وهو الذى يسأل جوهر اعتقادات الجماعة العلمية، ورؤيتها لواقع الخبرة العلمية التى تعرضها، ومن هذا المنطلق فإن المنظور الإبستمولوجى لابد وأن يدرس الاعتبارات أو البينات التى أدت بالجماعة العلمية إلى تأسيس برهان، أو حجة معينة لتدعيم وجهة نظرها، وهل كانت هناك بينات أخرى أسقطتها الجماعة العلمية ؟ وهل كانت هناك بينات سلبية لم تلتفت إليها ؟ إن كل هذه التساؤلات ترتبط حتما باعتقادات الجماعة

العلمية، أو جيل العلماء الذى يتبع نموذجاً محدداً ويفرض تصوراً بعينه، من خلاله تحل مشكلات العلم.

6- أن الإبستمولوجيا التى ندعو إليها تعمل على تأسيس نظرة عقلانية للعلم العربى حين تتساءل: إلى أى حد أمكن التمييز بين اللاعلم والعلم عند العلماء العرب، وكيف أمكن لبعض العلماء أن ينتقل من الخرافة، أو من المكونات اللاعقلانية - التى زخرت بها الكتابات التى وفدت إلى العلماء العرب- إلى أساس عقلى صلب أسس فى بعض الأحيان برامج للبحث العلمى "على غرار ما يذهب إلى ذلك لاكاتوش" كما هو الحال عند الحسن بن الهيثم مثلا؟ وماهو نصيب النقد فى مثل هذه الحالات؟

يبقى إذن بعد هذه الملامح أن تكشف لنا نظريتنا عن نوع الميثودولوجيا، أو المناهج التى تنطوى عليها وهو ما ينبغى علينا أن نتناوله تفصيلا حتى تكتمل لدينا ملامح الصورة التى ترسمها النظرية بأبعادها. وهذا ما يجعلنا نؤكد أن الكشف عن دورنا العلمى الحقيقى لن يتسنى إلا بدراسة علمية فلسفية اجتماعية وسيكولوجية لتطور أفكار العلم العربى فى تواصلها واتصالها عبر الأجيال العلمية.

الدراسة المنهجية للعلم العربى

ينطق التراث المعرفى عبر التاريخ الطويل للإنسانية، والقصير للعلم، بحقيقة مؤداها أن النظرية التى تعبر عن الواقع إنما تصل إلى هذه المرتبة لكونها قد اهتدت بمنهج، أو طريقة تميزها فى التعبير عن معطياتها. وقد فطن ديكارت فى مطلع العصر الحديث لأهمية هذه الفكرة، وكان مقصده الحقيقى من القواعد التى دونها فى "المقال عن المنهج" - الذى ترجمه إلى العربية العلامة محمود الخضيرى - أن تكون هذه القواعد هادية للعقل، ومرشدة له، أثناء رحلة الوصول إلى الحقيقة.

إن هذه الحقيقة الجلية تؤكد رشاد العقل، وحسن توجهه المعرفى، وتدعم فى نفس الوقت التواصل بين العالم ونسيج الواقع بكل ما يحمله من مضامين حية، وتقضى على بعد الإغتراب المعرفى بين المفكر وبيئته السسيوسيكولوجية، إذ الإغتراب من هذا النوع قد يفضى إلى أزمة حضارية ساحقة ماحقة تطبق فيها بشراسة على العقل، مما قد

يفضى إلى استلاب الذات أو تخارجها أو تناقضها.

من خلال منظور الميثودولوجيا إذن يمكن للثورة العقلانية التى ننادى بها أن تدعم ذاتها تاريخياً من وعى الذات بأبعاد المعرفة التى تسعى إليها، ومن خلال كشف الذات بصورة متواصلة عن عمق التقدم العلمى الذى يبدأ أول خطواته بالعقل وبديهياته. وهنا نتساءل عن البديهيات التى تزود العقل بطاقات دافعة لأحراز التقدم .ما هى؟ وما حقيقة موقف العلماء منها؟ وهل يمكن من خلال اكتشافها أن نتوصل إلى معانٍ جديدة لتأصيل الفكر العربى المعاصر والكشف عن مكنوناته وإبداعاته؟

لقد شُغل العلماء منذ زمن طويل بمثل هذه القضايا، ومع أن أبحاثهم كانت تدور حول مشكلات علمية، إلا أنهم لم يترددوا لحظة واحدة فى تبصير الأجيال التالية بأبعاد ميثودولوجية هامة تحافظ دوما على بعد تواصل الاتصال العلمى بين الأجيال، فى الوقت الذى تجعل فيه الفكر بمثابة الحامل الطبيعى للمعرفة من خلال بعدى النمو والتراكم، على أن يفهم من هذا تأكيد العلماء على الجانب الديناميكى للأفكار، لأن الفكرة الديناميكية تكفل للعلم عناصر التقدم، وهذا ما يمكن أن نتبينه من قواعد ميثودولوجيا العلم العربى كما نراها فى ضوء الثورة العقلانية التى ندعو لها.

لقد أراد العلماء العرب التغلب على سلطة الكتابات القديمة وما تمارسه على العقل من تأثير. وقد امتد الخيط الرفيع الذى سرى عبر التاريخ الثقافى للعلم بين العلماء العرب قديما والغرب حديثا. وربما كان العلامة الحسن بن الهيثم أولَ من قدم صياغة واضحة لهذه القاعدة فى كتابه الشكوك على بطلميوس الذى حققه الدكتور صبره والدكتور نبيل الشهابى، فقد احتفظ ابن الهيثم لنفسه بموقف المتلقى السلبى الذى يطالع ويحلل وينقد ويكتشف مواضع الأخطاء والغموض والتناقضات واللاأتساق، مما جعله يصحح ويضيف ويبتكر ويُنَظِر لخبرة علمية جديدة قوامها التواصل العلمى المبنى على النقد بغرض إظهار الحقيقة . كذلك كان ابن رشد وهو فى طليعة رواد المذهب العقلى فى الإسلام، من أكثر الفلاسفة حرصاً على النقد وإعمال العقل ومن أكثرهم تمسكا بالنظر فى الآراء لأن الشرع يحثنا على هذا وهو ما ذكره ابن رشد فى

فصل المقال.

والناظر فى مقدمة ابن خلدون يجد أنه أشار فى مواضع متعددة منها إلى الأوهام التى يمكن أن تؤثر على سلامة الفكر والنظر، وأنه بيَّن إلى أى حد يمكن أن يتعرض الخبر التاريخى للكذب. ولذا وجدناه يشير إلى هذا الجانب مؤكداً عليه، ومتواصلاً مع أسلافه من العلماء الذين أجادوا فهم طريقة العلم. وقد بلور ابن خلدون فكرته بصورة رائعة ومركزة حين أشار إلى أن الكذب فى التاريخ وارد وأن له أسبابا تقتضيه ومن بين هذه الأسباب "التشيعات للأراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر أعطته حقه فى التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأى أونحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع فى قبول الكذب ونقله" ([1]) . يريد ابن خلدون من هذا النص إذن أن ينقل إلى أجيال العلماء رسالة ثابتة تؤكد أن العالم إذا أسلم قياد عقله لكتابات القدماء دون أن يعمل النقد فى محتواها فإنه لن يكشف لنا ما هو جديد. لقد ورث ابن خلدون رؤية اسلافه من المفكرين العرب للتراث القديم وسلطة الكتابات .

وأوروبا العصر الحديث ورثت تقليد العلم العربى، وهو ما يبدو من النظرة الفاحصة للجانب السلبى من كتاب الأورجانون الجديد الذى دونه فرنسيس بيكون حيث رفض الأفكار العامة والشائعة التى تُقبل عادة دون نقد أو تمحيص لأنها تمثل قيداً على العقل. وأنها سلطة مقنعة تهدف إلى اقناعنا بصوابها، ولذا ينبغى تطهير العقل من قيدها. وتبدو قمة هذا الفهم الميثودولوجى عند ديكارت صاحب منهج الوضوح الذى رفض الوقوف عند مجرد التلقى السلبى للأراء، وفهم أن هناك مهمة يجب إنجازها بصورة عقلانية وهى" ألا أقبل شيئاً ما على إنه حق مالم أعرف يقينا أنه كذلك .... وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز"([2]). من خلال كل هذه المعانى نجد أن الأراء القديمة ينبغى أن تخضع للنقد، ويجب ألا نسمح لها بالسيطرة على عقولنا . وعدم النقد يجعل العقل مسترسلاً مع طبعه مسلما بأراء القدماء . وهنا

([1]) ابن خلدون، المقدمة، ف1

(2) ديكارت ، المقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيرى ، ص 190

تبرز أمامنا صورة الفكر الغربى المعاصر فى ربطه بين العقلانية والمجتمع والتقدم ، وهو ما يبدوا من خلال موقف إثنين من أكبر فلاسفة العلم فى هذا القرن : كارل بوبر وتوماس كون.

أما نظرية كارل بوبر، إمام فلسفة العلم فى هذا العصر، فقد صدرت فى وقت كان العالم فيه بحاجة إلى أفكار جديدة تواكب أحداثة. كان ذلك فى الفترة التى أوشكت فيها الحرب العالمية الثانية على الإنتهاء، حيث صدر كتاب كارل بوبر المشهور بعنوان " المجتمع المفتوح وأعدائه"[1] ليتتبع الفكر الفلسفى والسياسى بصورة دقيقة وأثره فى المجتمع من خلال التمييز بين نوعين من المجتمعات هما: المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق. وجد بوبر بناء على دراستة التحليلية النقدية أنه ليس كافيا وجود المجتمع وحده لنمو العلم، وإنما المجتمع الذى نريده هو ذلك المجتمع الذى تشيع فيه روح النقد العقلانى، وهذا هو المجتمع المفتوح الذى يمكنه أن ينتج العالم إنتاجاً، على خلاف المجتمع المغلق.

من خلال هذا الموقف استطاع بوبر أن يؤكد فعالية المجتمع المفتوح كمؤسسة تدفع العالم لأن يعرض أراءه على محك البحث، ومن ثم تخضع أفكاره لنقد ورؤى غيره من العلماء الذين يشتغلون بالبحث العلمى، مما يعنى بالضرورة أن المجتمع المفتوح يوفر للعالم أسس الممارسة العلمية ولايضع قيوداً عليها.

يشير هذا التصور البوبرى إلى أن المعرفة العلمية منهجيا تعمل من خلال ميكانيزمات التجربة والخطأ . والنقد والتفنيد وحدهما يعملان على حذف الخطأ واستبعاد النظريات غير الصالحة. وهنا يتعين على مجتمع العلماء أن يؤدى دوره فى المجتمع وفقا لأسس عقلانية بحته.

وأما النظرية الأخرى فى التقدم فيمثلها العلامة توماس كون الذى دوّن رائعته "تركيب الثورات العلمية"[2] فى الستينيات، ومع أن توماس كون يتفق مع كارل بوبر فى أن المجتمع شرط أساسى لحدوث أى تقدم علمى، إلا أنه يعتقد أن المجتمع لا يمكن أن يمارس هذا الدور مالم يكن

---

(1) Popper. K.R(1980).. ***The Open Society And its Enemies.***, 2 Vol, Routledge & Kegan Paul, London.

وقد صدرت طبعته الأولى عام 1945.

(2) توماس كون، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت، ط2 ، 1988 .

علمى، إلا أنه يعتقد أن المجتمع لا يمكن أن يمارس هذا الدور مالم يكن مزودا بنموذج علمى. (والحديث هنا على المجتمع العلمى أصلاً) والمجتمعات العلمية القادرة على إنتاج النموذج العلمى قادرة بدورها على بلوغ التقدم العلمى. وهنا فإن المسألة تتعلق بالتنافس بين مجتمعات تملك القدرة على إنتاج النموذج (مادياً وعلمياً وسيكولوجياً وأجتماعياً) ومجتمعات ليست لديها القدرة على إنتاجها (بفعل العوامل المادية والضغوط الإستراتيجية والحصار الإقتصادى وغيرها من العوامل التى تصل إلى حد الحرص على عدم تسرب الـ (كيف) *Know How*، فتقتات تلك المجتمعات على تكنولوجيا المجتمعات الأولى ....) ولذا وجدنا توماس كون يحاول أن يلمح لدور علم الإجتماع فى هذا الصدد، لكنه لايكشف عن حقيقة الغاية التى يمكن أن يحققها، أو حتى عن نوع علم الإجتماع الذى ينبغى على فيلسوف العلم أن يأخذه فى الإعتبار، هل هو علم اجتماع العلم؟ أم علم اجتماع المعرفة ؟

لكن إذا كانت ميثودولوجيا كارل بوبر تبرز دور النقد والتفنيد وتدعم العقلانية بصورة فاعلة ، فإن ميثودولوجيا توماس كون تبرز دور الضغط الاجتماعى الذى تمارسه النماذج. والأمر الأبعد من هذا أنهما لم يحددا الدور الاجتماعى للنقد، ولم يقننا معايير ثابتة للممارسة التى تدفع للتقدم.

لقد انحصر الصراع بين أنصار التقدم ومحاولات تجديد الفكر العربى المعاصر، وبين أنصار المحافظة على التراث والتقليد فى هذه المنطقة، تقريباً. لم يفهم الطرفان مستويات التمييز الميثودولوجى فى تلك الحركة الاستدلالية، ولذا وجدنا الفريق الأول يُنحى التراث جانبا (إن برفضه، أو تفنيده، أو بيان قصوره وعدم صلاحيته للعصر الراهن) ويحاول أن يأخذ بأسباب النهضة ومعايير التقدم كما وفدت من الغرب دون فهم أصولها، ودون معرفة أسباب المراجعات المتتابعة التى يقوم بها الغرب لتصوراته. وقد نسى هذا الفريق أن التراث يمكن توظيفه، ويمكن دراسته باعتباره علما بالدرجة الأولى، وليس من مخلفات الماضى. والخطأ المنهجى لهذا الفريق يبدو من اعتماده على حجج تُستقى مقدماتها من سياق معرفى مباين للنتائج التى يريد الإنتهاء إليها. وهنـ انقطع الخيط الرفيع الذى كان يمكن من خلاله لهذا الفريق أن يحاو

في مقابل هذا نجد أن أنصار الفريق الثاني يحاولون الحفاظ على هوية الأمة وذاتيتها، ويستشعرون الخطر من المحاولات التي تحاول تنحية التراث أو التقليد، إذ كيف يمكن لأمة أن توظف إمكاناتها المعرفية دون أن تستلهم تراثها أولا؟ إن محاولات التقدم لابد وأن تكون من خلال الماضي الذي يبعث العزة والمجد . وهنا استبعدت مقولة الآخر بوعي وإدراك.

لكن نوع الميثودولوجيا التي تطرحها الثورة العقلانية والتي ننادي بها تحاول أن تقيم جسراً من الاتصال المتواصل بين الذات والآخر، على ألا تعتمد هذه الميثودولوجيا على استبعاد الماضي أو تمجيده، وإنما تعتمد على توظيفه بصورة فاعلة ، من خلالها يمكن استكشاف الفعل الحضاري للالتقاء بين الثقافات (ثقافة الذات وثقافة الآخر) بحيث نقف على مواطن وأبعاد المؤثرات الثقافية ونتائجها.

إن الأعمال والكتابات الراهنة في تاريخ العلم العربي بالصورة التي نلمسها في كتابات هذا الجيل ، تلقى ظلالا من الشكوك على فكرة العقلانية كما رسمتها تلك الكتابات. ومن ثم لا ينبغي أن نترك لتلك الكتابات المجال لممارسة ضغطها على مستقبل علم تاريخ العلم العربي.

الفصل الثانى

انتقال التراث اليونانى إلى العالم الإسلامى ودوافع حركة الاستشراق



مقدمـــة

يركز هذا الفصل على ثلاثة موضوعات هامة يشوبها الخلط دائما ونحن بصدد دراسة التراث الإسلامي . وهذه الموضوعات هى (1) اتصال الحضارات الإسلامية بالحضارات القديمة. (2) هل التراث الذي انتقل إلينا من العالم الإسلامي القديم تراث إسلامي أم عربي ؟ (3) حركة الإستشراق باعتبارها وثيقة الصلة بدراسة قضايا التراث، وقد خصصت قسما مستقلا لكل من هذه الموضوعات . حيث نقوم ببحثه جملة وتفصيلا ، ثم في نهاية الأمر نعرض لبعض النتائج الهامة التي تم التوصل إليها من خلال بحث موضوعات الدراسة .

اتصال الحضارة الإسلامية بالحضارات القديمة

في مؤلفه الهام " تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه " ذهب مؤرخ العلم العالم المصري عبد الحليم منتصر إلى أن الباحث المنصف لا يمكن أن يغفل أمر المدنيات القديمة التي سبقت العصر الإغريقي وتقدمت عليه في التاريخ ، إذ لا يمكن أن تكون المدنية الإغريقية قد نشأت فجأة ، وبمعزل عن المدنيات الأخرى من بابلية وآشورية ومصرية فرعونية ، وقد كانت بين الإغريق والمصريين القدماء صلات وتجارات وحروب ، وقد ترك المصريون من الآثار والبرديات ما يدل على تقدمهم في كثير من العلوم والفنون من هندسة وتحنيط وتعدين وفلك .. وقد أنصف هيرودتس الملقب بأبي التاريخ هذه الحارات عندما قال إن معظم فلاسفة الإغريق القدامى أمضوا جانبا من حياتهم في مصر وبلاد النهرين "[1] ، وهذا ا جعلهم يطلعون على أصول هذه الحضارات وجوانبها الفكرية والمادية ، مما ساعدهم على تأسيس حضاراتهم فيما بعد .

إن الفاحص المدقق يجد أن تيار الفكر الحضاري الإنساني يتخذ طابعا واحدًا ، لا ينحو كثيرًا عن تاريخ الإنسان ذاته ، فالحضارات والثقافات المختلفة تتفاعل مع بعضها لتنتج للإنسان ما يشبع حاجته الفكرية

---

[1] عبد الحليم منتصر(1971) ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه ، ط 4 ، دار المعارف، ص 2-3 .

والمادية ، ولذا فإن الحضارات الإنسانية على مر العصور تكون كلاً متماسكًا ، يترابط بنيانه العضوي كحلقات السلسلة الواحدة التي لا تنفصم الواحدة منها عن الأخرى ، وهذا ما يؤكده شيخ فلاسفة مصر وعميدهم الدكتور إبراهيم بيومي مدكور حين يقول: " انقضى ذلك الزمن الذي كانت تنفصل فيه الثقافات العالمية الكبرى بعضها مع بعض ، وتقام بينها حواجز منيعة لا تسمح باتصال الحضارات العالمية الكبرى بعضها عن بعض ، وتقام بينها حواجز منيعة لا تسمح باتصال أو تبادل . وأصبحنا نؤمن بأن الحضارات القديمة أخذت وأعطت ، كما نأخذ نحن اليوم ونعطي ، وأن الثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية [1].

وهذه الآراء تجعلنا نقول : إن تاريخ الحضارة الإنسانية لا يمكن أن نخضعه لحواجز وفواصل واضحة تفصل بين حضارة وأخرى، إذ لا يمكن أن تكون حضارة قد نشأت بمعزل عن غيرها من الحضارات الأخرى ، أو أنها لم تتفاعل معها . ذلك أن مثل هذا الرأي لن يقدم لنا التفسير الواضح لحركة انتقال الفكر ذاته من بيئة إلى أخرى ، ولن يزودنا بدليل كاف لتفسير الوحدة العضوية لتاريخ العلوم ذاتها .

من أجل هذا فإن نظرتنا الأساسية تقوم على أن الحضارات تأخذ وتعطي ، تأخذ ما يتفق مع طبيعة البنيان العقلي والفكري للأمة ، وتعطي ما تجود بها نوعيتها ونشاطها الفعال . وبطبيعة الحال فإن هذا التفسير أقرب إلى فهم روح الفكر والنشاط الإنساني المتصل الذي بدأ تاريخه ومسيرته مع بداية الإنسان على هذه الأرض .

لكننا مع هذا نضع في الاعتبار أن النشاط العقلي والإنتاج الحضاري لابد أن يستند إلى أدلة ملموسة ، والأدلة في هذه الحالة إما مادية مثل النقوش والمعابد والآثار والمنشآت وكل أشكال الإنتاج التكنولوجي . وإما فكرية مثل الوثائق والمؤلفات والكتب والنظريات العلمية والآراء المدونة كتابة .

---

[1] إبراهيم بيومى مدكور(1970) ، فى الفلسفة ، مقال فى كتاب " أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية " بإشراف اليونسكو ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ص 139.

أمـا فيمـا يتـصل بـالنوع الأول مـن الأدلـة فإنهـا ميـدان اهتمـام التـاريخ وباحثيـه ، وعلمـاء الآثـار ودارسـيها . فدراسـة هـؤلاء تفـسر الحـضارة الإنسانية بالأدلة المادية التي تميز حضارة من الحضارات عن غيرها . على حين أن الفلاسفة ومؤرخي العلم يهتمـون بـصورة أساسـية بالنـشاط الفكري ، والنظريات والآراء وتطور الأفكار التي يقومون على تحليلها ونقدها ثم محاولـة تفسرها من خـلال عمليـة التركيـب المنطقـي للوقـوف على الفلسفة الكامنة في بـاطن الفكرة ذاتهـا ، والعوامـل التـي أنتجهـا فـي هـذا الوقـت بالـذات ، ثـم تتبـع الفكـرة وانتقالهـا وتطورهـا عبـر العـصور المختلفة .

وليس معنـى هذا أن الحضارات الماديـة لا تـصدر عن فلسفة معينـة، ولكن لا يمكن أن نتصور على وجه الدقة مناخ النشاط العقلـي والفلسفي مثلا عند قدماء المصريين بناء علـى وجـود الحـضارة الماديـة ، لأن هذا يدفعنا إلى القيام بعملية استيطان لما هو جاد لننطقه عنوة دون أن تتوافـ لدينا النظرية الفكرية التي تكمن خلفه .

نحـن نعلـم أن قـدماء المـصريين قـد تركـوا لنـا حـضارة ماديـة ضـخمة علـى جانـب كبيـر مـن الأهميـة بالنـسبة للإنـسانية عامـة . وهـؤلاء كـانوا ينزعـون إلـى التجريـب والتطبيـق العملـي مباشـرة دون أن يعنـوا كثيـرًا بتدوين النظريات العلمية التي يطبقون على أساسها ، فقد كانت الأصول والمبـادئ واضـحة فـي عقـولهم ، ولـم يـدر بخلـدهم ذات يـوم أن يـسجلوا أصول نظرياتهم العلمية في تراث فكري تتناقله الأجيال. نعم لم تكن هذه المسألة لتشغلهم كثيرًا فقد تركوا للإنسانية ما هو أعظم من ذلك ، أعنـي التطبيق العملي المباشر .

ومـن الثابـت مـن روايـات مـؤرخي الحـضارات أن معظـم المـشتغلين بدراسـة الحـضارات الإنـسانية ، يعتقـدون أن بعـض فلاسـفة اليونـان الأوائل مثل طاليس بدأوا فكريا بالحضارة المصرية القديمة ، فقد طـاف هؤلاء بأرجاء مصر ووقفوا على أصول حضارتها ، وفهموا مبلـغ علم المصريين القدماء بالرياضيات والفلك والتاريخ الطبيعي والطب . كـان ذلك في حدود القرن السابع قبل الميلاد .

وعلـى الـرغم مـن أن الحـضارة المـصرية القديمـة اسـتحوذت علـى إعجاب وتقدير فلاسفة اليونان ، فإنهم تركوا لنا تراثا فكرياً يقف شـامخا

في مقابل الحضارة المادية المصرية القديمة ، وظل هذا التراث ينتقل من جيل لآخر وتتوارثه الأجيال ، ويشهد بعبقريته كل من درس الحضارة وتاريخ العلم . فلماذا إذن لم يؤسس الإغريق القدماء حضارة مادية عتيدة كتلك التي شاهدوها في مصر ووقفوا على أصولها ؟

الإجابة على هذا التساؤل واضحة – فالفارق الجوهري بين المصريين القدماء والإغريق القدماء يتمثل في العقلية وطابع النزوع . لقد كانت العقلية المصرية القديمة تنزع إلى التجريب وتلتصق بالواقع مباشرة ، وبناء على هذا تقدمت فنونهم ومعارفهم . على حين أن الإغريق القدماء كانوا أوثق اتصالا بالعقل . ، وفهمه وتفسيره ، وقدرته على التجريد . وهذا يبرر لنا صورة أقرب إلى الصواب كيف أن فلاسفة اليونان الأوائل برعوا في العلوم المتصلة بالفكر مباشرة مثل الرياضيات والهندسة والفلسفة والمنطق . فمثلا نحن نجد أن الرياضيات عند أفلاطون هي الطريق الصحيح لكل أشكال وضروب الفكر ، لأن العقلية الرياضية لها القدرة على فهم العلوم الأخرى ، ولذا كتب على باب الأكاديمية " لا يدخل هنا إلا كل من كان رياضيا " .

وفي الأكاديمية تلقى أرسطو دروسه وعلومه على أساتذة أفلاطون ، ثم أنشأ اللوقيوم الذي أخذ يلقن فيه الفلسفة والعلم لطلابه، ويعد أرسطو أكثر فلاسفة اليونان الذين عرفوا في الدوائر العلمية والفلسفية في العالم حتى عصرنا هذا ، وذلك لما تميزت به عقلية هذا الفيلسوف ، حيث جمع بين الجانب التجريبي والجانب الاستنباطي . وتعد المرحلة التجريبية في حياة أرسطو سابقة على المرحلة الاستنباطية فقد بدأ حياته بدراسة النبات والحيوان والتاريخ الطبيعي ، ووقف على أصول هذه العلوم ومبادئها ، وكتب عنها وبرع فيها . يقول عبد الحليم منتصر عنه في هذه المرحلة " وكان يدعو إلى الدقة في تدوين الملاحظات للوصول إلى الحقائق وعدم الاعتماد على ملاحظات الآخرين ، ويقول أن جميع الحقائق لا يعتبر بذاته علما ، فلابد من التفكير فيها وترتيبها واستنباط القاعدة ، وإن النظرية التي تكتشف بهذه الطريقة يمكن الاهتداء بها إلى

كشوف أبعد مدى ، وبهذا نتقدم في فهم الطبيعة والوجود ، وكما لم توجد النظرية تظل الملاحظات مجرد مجموعة من الحقائق"[1]

إن هذا القول يبين لنا بوضوح تام ما تميزت به عقلية أرسطو في هذه المرحلة الهامة التي وضع فيها أصول الاتجاه إلى الطبيعة والبحث المنظم في مبادئها بناء على الملاحظات الدقيقة حتى يمكن اكتشاف النظرية المفسرة لها .

أما المرحلة الاستنباطية في حياة هذا الفيلسوف فتمثلها كتابات التحليلات الأولى والثانية ومؤلفاته في الفلسفة . هذا هو أرسطو الذي برز كمفكر وفيلسوف رائد من خلال الأكاديمية التي استمرت تفتح أبوابها للعلم والفلسفة حتى عام 529 م إلى أن أمر الإمبراطور الروماني جستنيان بإغلاقها .

إن ما يعتقده مؤرخو العلم أن البدايات الحقيقة لحركة انتقال علوم الحضارات الأخرى إلى العالم الإسلامي ترجع إلى شخصيتين : الأولى الحارث بن كلده والثانية خالد بن يزيد بن معاوية . ونحن نجد أن شاخت وبوزورث يذكران أن " خالد بن يزيد حفيد معاوية ابن أبي سفيان " أول الخلفاء الأمويين (41 – 60 هـ / 661 – 680 م) أظهر ميولا علمية ، وكان لديه اهتمام خاص بالسيمياء " [2] . ويتفق عمر فروخ مع هذا الرأي إذ يرى أن بداية حركة النقل الحقيقية ترجع إلى " أن خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85 هـ = 704 م) لما يئس من الفوز بالخلافة انقلب إلى العلم ودرس الصنعة (الكيمياء) على إسكندراني اسمه مريانوس ثم أمر بنقل كتب الصنعة إلى اللغة العربية " [3] . لكن شاخت وبوزورت يعتقدان من ناحية أخرى أن شخصية الحارث بن كلدة الطبيب – وهو معاصر للرسول وتوفى 33 هـ - أسبق إلى النقل من خالد بن يزيد ، إذ أنه "يظن أن الحارث بن كلدة الذي عاصر النبي درس في جنديسابور الواقعة على مقربة من مدينة سوسة القديمة ، والتي كانت تضم

---

[1] عبد الحليم منتصر ، المرجع السابق ، ص 30 .

[2] شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1978 ، ص 85 .

[3] عمر فروخ ، المرجع السابق ، ص 86 .

أشـهر مدرسـة وأكفـأ مجموعـة مـن المتـرجمين وأن فـن التطبيـب قـد أقـره الرسول إذ أثر عنه أنه أحال بعض المرضى إلى الحارث بن كلدة "[1]

يتبين لنا من هذين النصين أن الصلات بين العرب وعلوم الثقافات الأخرى أو علوم الأوائل، بدأت منذ النصف الأول من القرن الأول للهجرة ، وقد تمت هذه الصلات من خلال اتجاهات خالد بن يزيد بن معاويـة والحـارث بـن كلـدة ، وأن علـوم الصَنعة ، أي الكيميـاء ، أو السيمياء القديم ، والطب كانت من العلوم التي اتجه إليها العرب الأوائل.

ولـم يكـد يمضي الزمـان حتـى اتجهت أبصار المثقفين إلـى علـوم الثقافات الأخرى ، فأخذت عمليات الترجمـة تجري علـى قدم وساق. وقبل أن نتطرق بالحديث لحركة الترجمة تفصيلا نود أن نشير إلى قصة هامة تبين لنا حركة العلم في العالم القديم ، وكيف أصبحت العلوم القديمة على مقربة من العالم الإسلامي بصورة أهلت الرواد الجدد لاستقبال هذا التراث وتمثله .

لقد استطاع ماكس مـايرهوف Max Meyerhof أن يصور لنا هذه الفترة في مقالة له بعنوان " العلم والطب " ضمنه " تراث الإسلام " الذي أشترك في تدوينه مع جمهرة المستشرقين ، يقول مـايرهوف " كانـت علـوم الإغريـق فـي الـزمن الـذي نفـذ فيـه العـرب إلـى قلـب الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية ، قد أصيبت بوهن شديد ولم تعد تلك القوة الحية الفعالة. فانتقلت إلى أيدي العلماء الذين نسخوا أو علقوا علـى أبحـاث أرسـطو وأبقـراط وجـالينوس وبطليمـوس وأرشـميدس وغيرهم . فوجد تراث الإغريق الطبي أقوى مذيع في أشخاص أيتيوس الأميدي Aetius of Amida (نبغ في الإسكندرية عام 550م) وبولس الأجنيطي (نبغ في 625 م) اللذين سكنا الإسكندرية ، واسكندر الترالي Alexander of Trales (نبـغ فـي 640 م). وازدهرت الأكاديميـة العلمية القديمة في الإسكندرية عاصمة مصر خلال العصر الذي سبق الفتح الإسلامي وأصابها بعض الانتعاش ، فظهرت فيها مبادئ جديدة

---

[1] ماكس ماير هوف ، العلم والطلب ، مقال ضمن تراث الإسلام ، بإشراف سير توماس أرنولد ، ترجمة وتعليق جرجيس فتح الله ، دار الطليعة بيروت ، 1972 ، ص 448 – 450 .

لتدريس الطب مستندة إلى آراء جالينوس الرئيسية ووقف جوهانس فيلوبونس الإسكندري يدافع عن نظريات أرسطو أمجد دفاع . أما الكتابات التي قرن إليها أسم أبقراط ، فقد لخصها تلاميذ مدرسة الإسكندرية ومهما يكن من أمر ، فمن جهة كان أغلب سكان مصر في عصر متقدم يعتنقون الدين المسيحي ، ومن الجهة الثانية كانوا متعصبين مغالين ، مما جعل الظروف غير مواتية للتقدم العلمي . ولهذه الأسباب لم تكن مصر بمثابة الوسط الفعال بين الغرب والإغريق في أمور الطب وسائر العلوم . فلا مندوحة لنا من الشخوص بأنظارنا إلى العالم الذي كان يتكلم اللغة السريانية الحديثة أخذت تحل محل المصطلحات الإغريقية تدريجيا وتهيمن على الأوساط الثقافية في غربي أسيا منذ القرن الثالث الميلادي فصاعدا ، وكان جل حملة لواء الحضارة السيريانية – الهللينية جماعة من النساطرة ، وهي الفرقة المسيحية التي أوجدها نسطور بطريرك القسطنطينية في العام 438 م وكان مجمع أفسس المنعقد السنة 431 م قد أعلن هرطقة أولئك المنشقين وزيفهم على التعاليم الكنيسة . فاخذوا منذ ذلك الحين يهاجرون إلى الرها Edessa حيث أكرم ملوك الساسانيين وفادتهم ، على أنهم نفذوا إلى أقاصي الشرق بدافع من حماستهم التبشيرية فوصلوا حتى قلب أسيا واجتازوها إلى أقصى الغربية .

انتقل المركز العلمي للنساطرة (كان مدرسة للطب) من الرها إلى نصيبين من أعمال ما بين النهرين . ثم انتقلت مرة أخرى في غضون النصف الأول من القرن السادس إلى جنديسابور في غربي إيران . وكان ملوك الساسانيين قد أنشأوا مستشفى كبيرًا يجاوره معهد دراسي وذلك في القرن الرابع . ثم جاء الملك العظيم كسرى أنوشروان (531 – 579 م) فجعلها أهم مركز ثقافي في ذلك الحين . و إلى هذا المكان نزح علماء الإغريق من أثينا عندما أغلق جستنيان جميع المدارس الفلسفية في عام 529 م . فالتقوا هناك بعلماء السريان والهند والفرس ، فنجم عن هذا نشاط علمي كان له أهمية في تقدم الفكر الفلسفي [1] " .

---

[1] راجع التحليلات لشخصية يحيى النحوى فى كتابنا : مكتبة الإسكندرية : روح الشرق الجديد ، 2004 ، وهى الشخصية الأساسية التى تستند إليها تحليلات المستشرقين الداعمة للقصص المختلفة عن تلاشى مكتبة الإسكندرية القديمة على يد الفاتحين العرب وبصفة

لقد أردت أن أنقل للقارئ من خلال هذا النص الذي يذكره ماكس مايرهوف صورة حية لحركة انتقال العلم اليوناني من العالم القديم إلى مناطق قريبة من العالم الاسلامي ، أو على وجه التحديد إلى الرها ونصيبين ثم جنديسابور ، وهذه المناطق على مشارف القرب من شبه الجزيرة العربية شمالا .

وربما اعتقد البعض أن حركة الاتصال الثقافي قد قطعت أوصالها في فترات معينة إلا أن هذا الرأي ليس له ما يؤيده ، فالكتابات العربية القديمة التي بين أيدينا تشير بلا شك إلى أن حركة الاتصال الثقافي ظلت مستمرة بين االدولة الإسلامية والمجامع العلمية القديمة التي تكونت في مناطق قريبة منها، ولم تكن حركة الفتح الإسلامي تمنع بحال من الأحوال هذا الاتصال ، وإنما كانت تزيد الروابط فاعلية ونشاطا ، وهاك ما يذكره ابن أبي أصيبعة نقلا عن الفارابي الذي لخص حركة استمرار الإتصال الثقافي بقوله "انتقل التعليم – بعد ظهور الإسلام – من الإسكندرية إلى أنطاكية ، وبقى بها زمنا طويلا إلى أن بقى معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل حران ، والآخر من أهل مرو وكانت مرو عاصمة خراسان . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان ، أحدهما إبراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن جيلان . وتعلم من الحراني ، إسرائيل الأسقف وقويري. وسارا إلى بغداد فتشاغل إسرائيل بالدين ، وأخذ قويري في التعليم . وأما يوحنا بن جيلان ، فإنه تشاغل أيضا بدينه ، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد ، فأقام بها . وتعلم من المروزي متى بن يونان، وتعلمت [1] من يوحنا بن جيلان ، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان " [2] .

خاصة عمرو بن العاص . افتقرت القصص المختلفة إلى تحليلات دقيقة للقصص المختلفة ، ولم تستطع أن تتخلص من اسطورة يحيى النحوى التى زرعها ابن العبرى فى الفكر الغربى دون سند .

[1] ابن أبى أصيبعة ، تراجم الحكماء ، جـ 1 ، ص 135 ، أى الفارابى .
وأيضاً : المسعودى : التنبيه والإشراف ، ص 121 وما بعدها .

[2] نيقولا زيادة ، لمحات من تاريخ العرب ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، 1961 ، ص 204 نلاحظ أن القفطى فى تراجم الحكماء ، وابن أبى أصيبعة فى " طبقات الأطباء " قد نقلا هذه القصة عن ابن النديم الذى كان أول من رواها .

ولكن كيف يمكن تصور حركة العلم داخل العالم الإسلامي ؟ هل كانت هناك شخصيات هامة تقف وراء هذه الحركة ؟ أو بمعنى آخر هل قدمت الدولة الرعاية للحركة العلمية ؟ أم أن هذه الحركة سارت بدون تخطيط أو سند من الدولة ؟

هناك بعض الكتابات العربية القديمة والحديثة أيضا تذكر أن حركة الترجمة والنقل إنما جاءت نتيجة لرؤية – رآها الخليفة المأمون ، فيتفق نبقولا زيادة مع ما يذكره ابن النديم في الفهرست عن هذا الأمر ، ويذكر : " أن المأمون رأى فيما يرى النائم كأن رجلا على كرسي كان جالسا في المجلس الذي كان المأمون فيه فتعاظمه وتهيبه ، ثم سأل عنه فقيل له أرسطو طاليس فعن له أن يسأله ، فتقدم المأمون ثم ماذا ؟ فأجاب ما استحسنته الشريعة ، فقال المأمون ثم ماذا ؟ فأجاب ما استحسنه الجمهور فلما سأله ثم ماذا ؟ أجاب ثم لاثم . وأضاف الرواة إلى ذلك أن هذا هو الذي حدا بالمأمون إلى إخراج كتب الحكماء ونقلها إلى اللسان العربي"[1]

إلا أن زيادة حين يعلق على هذه الرواية يذكر أنه لا يستبعدها ، ولكنه يرجعها في المقام الأول للتحليل السيكولوجي للأحلام ، وأنها ربما جاءت نتيجة لبعض الآمال أو العناء أو ما إلى ذلك من العوامل، فضلا عن أنها توضح – كما يرى زيادة – مدى انشغال المأمون بأمور العلم .

ونحن إذا صدقنا هذه الرواية وقعنا في مخاطر عديدة لا تتفق مع منطق الحوادث وسياقها التاريخي ولذا فإن لدينا مجموعة من الأسباب تشير إلى أن هذه الرواية لا تعبر عن واقع تاريخي موضوعي ومنها :

أولا : أن حركة الترجمة الحقيقية ، والاشتغال بالعلوم المختلفة ، لم تبدأ في عصر المأمون ، بل ولم يكن الخليفة المأمون هو أول من أمر بالترجمة والنقل . لقد نشطت حركة الترجمة السريانية إلى العربية ، ومن الإغريقية إلى العربية قبل المأمون بزمن وبصفة خاصة أيام خالد بن يزيد بن معاوية ، كما أسلفنا ، وهذه المرحلة تعتبر مرحلة لا-

---

[1] عمر فروخ (1970)، تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ص 114

رسمية إلى حد كبير ، لأنها لم تكن بتوجيه من الدولة أو تحت رعايتها .
وقد لعب الاجتهاد الشخصي دوراً مهماً في اختيار ما ترجم في تلك الفترة . لكن هناك مآخذ علي الترجمات التي قام بها المترجمون في بداية عصر الترجمة ، أى في العصر اللا-رسمي للترجمة ، ويمكن إيجاز بعض المآخذ على عملية الترجمة التى تمت فى هذه المرحلة فيما يلي :

1 – إن معظم المشتغلين بحركة ترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية – في عصرها الأول – لم تثبت كفاءتهم الفنية في نقل هذا التراث ، خاصة وقد كان معظم هؤلاء من الأطباء .

2- إن المترجمين الأوائل قد أستشكل عليهم فهم المسائل والمشكلات الهامة في الفلسفة والمنطق والإلهيات بصفة خاصة ، ولذا وجدناهم ينسبون آراء فيلسوف ما إلي فيلسوف آخر ، بسبب ما ألتبس عليهم من فهم الأنساق الفلسفية . كذلك فإنه في كثير من الأحيان وجدنا أن الترجمات قد حذفت بعض أجزائها مما استشكل عليهم ، أو وضعت في المكان الذي حذف آراء فلاسفة آخرين ، لسد الثغرات يحاولون التوفيق بين العقل والنقل ؟ إننا لا نريد أن نستبق القول فنحكم بمعيار واحد علي ما جادت به قريحة المسلمين حول موضوعات الفلسفة ومسائلها . ذلك أننا نريد أن نعالج ما أتي به المسلمون معالجة شاملة بالنظر في مسائل الفلسفة والعلم معا ، ثم نحاول استخلاص الملامح العامة للفكر الإسلامي كفكر حضاري.

أما في عصر المأمون ذاته فقد بلغت هذه الحركة من الإزدهار ما لم تبلغه من قبل . وهذه المرحلة هى ما يمكن أن نطلق عليه مرحلة الترجمة الرسمية التى تمت بتوجيه من الدولة ورعايتها ، كما أنها قد تمت وفق خطة علمية مرسومة ، ووفق تخطيط مسبق من قبل الدولة .
وقد لعب النبلاء والأمراء ورجال الحكم والمال فى هذه المرحلة دورًا بارزاً فى دفع حركة الترجمة بالصورة التى وضعت العلوم القديمة ، أو ما نطلق عليه علوم الأوائل ، أو العلوم القديمة ، أمام الباحثين وتحت ناظريهم بما أدى إلى ظهور الأفكار المبدعة التى دفعت العلوم العربية والإسلامية فى مسار التطور والإزدهار .

ثانيا : إن حركة الترجمة هي إحدى حلقات العلم وانتقاله من بيئة لأخرى ، وهذا الانتقال إنما يجيء بفعل مجموعة من العوامل

السيولوجية والسيكولوجية التي تجعل العلم يأخذ في حركته مسارًا معينا دون غيره ، وعلى هذا فإن العلم كغيره من الظواهر يعتبر ظاهرة متكاملة ، وبالتالي تصبح حركة الترجمة ذاتها إحدى ظواهر العلم . ولكن علينا أن نأخذ هذا التعبير بحذر وحيطة ، لأن هناك مجموعة من العوامل السسيولوجية تؤدي إلى انتشار الظاهرة في بيئة بعينها دون غيرها، وهذه العوامل متشابكة .

ثالثا : أنه يمكن لنا أن نحلل الرواية أصلا – وهى مأخوذة من ابن النديم – على أساس أن صاحب الفهرست لم يجد سببا كافيا من بين الأسباب العديدة يذكر أنه الباعث على حركة الترجمة، والقصة أصلا كما يرويها ابن النديم ويرددها زيادة تشير إلى تعلق زائد بالجانب الغيبي . لكن المؤرخ العربى عمر فروخ يذكر أمرًا اخر يتعلق باهتمامات المأمون العلمية فيقول : " ولما انتصر المأمون على الروم ، سنه 215 هـ (830 م) ، علم بأن اليونان كانوا – لما انتشرت النصرانية في بلادهم – قد جمعوا كتب الفلسفة من المكتبات وألقوا بها في السراديب . فطلب المأمون من ملك الروم أن يعطيه هذه الكتب مكان الغرامة ، أو الجزية ، التي كان قد فرضها عليه . فقبل توفيل (ثيوفيلوس) ملك الروم بذلك وعده كسبا كبيرًا له . أما المأمون فعد ذلك نعمة عظيمة عليه " [1]

إننا إذا أردنا أن نحدد الأسباب الحقيقية لحركة الترجمة ، كان علينا بالضرورة أيضا كما سبق أن أشرنا ، أن نعالج تلك الحركة ، باعتبارها ظاهرة سسيولوجية ، وهذا يدفعنا إلى تلمس الأصول الأولى لمنبت هذه الحركة .

لقد كان الدين الإسلامي يشكل خطورة كبيرة بالنسبة لأصحاب الديانات الأخرى خاصة اليهوذية والمسيحية ، وكانت اليهود تعيش في الأوساط العربية في شبه الجزيرة العرب ، كانوا يعلمون من ديانتهم أن هناك رسولاً سوف يبعث إلى البشرية ، وهم من الناحية السيكولوجية يتمنون أن يكون الرسول الجديد في بني إسرائيل فلما خاب ظنهم ، أخذوا يحاورون الرسول ، ويجادلونه في كثير من الأمور منها ما يتعلق

---

[1] على الرغم من اختلاف وجهات النظر بين الشيعة والسنة فى بعض القضايا الكلامية مذهبيا فان هذا الخلاف لم ينسحب على علاقاتهم الاجتماعية والسياسية ، فقد جمعهم دين واحد وشهادة و حدة .. الاسلام .

بالماضي ، وما يتعلق بالحاضر والمستقبل ، والرسول – كما نعلم – لم يكن له سابق علم ودراية بعلوم الأقدمين وأحوالهم وكان الوحي مصدره الوحيد في المعرفة ، فلما كانوا يسألون كانت تأتي إجابة الرسول من خلال الوحي بصورة تقطع الشك باليقين. لم تكن اليهود تسأل فحسب بل شجعوا أصحاب الاتجاهات الأخرى على الخوض في مثل هذا الأمر.

ولما فشلت حركة الجدل ولم يفلح استخدام الجدل مع الرسول، اتجه اليهود بعد ذلك إلى بدائل أخرى ، لقد أدركوا أن الله سبحانه وتعالى يؤيد رسوله بالحجة والدليل ، وأدركوا أيضا أنهم أمام معجزة تختلف عن المعجزات التي خبروها في سالف العصور ، لذا كان البديل الجديد هو محاولة بث الفرقة والخلاف بين المسلمين أنفسهم . ونحن نلمس البواكير الأولي لهذه الفرقة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . لقد نشأت مشكلة هامة في ذلك الوقت : أيهما أحق بالخلافة أبو بكر أم علي ؟

لقد انشعب المسلمون إلي فريقين ، فريق يؤيد أبا بكر ، وقد بايعه عامة المسلمين ،وعقدوا له الخلافة ، وفريق آخر يري أن عليا أفضل وأحق بالخلافة ، ولا ينبغي أن تخرج الخلافة من البيت ، وهذا هو فريق الشيعة . إلا أننا نلاحظ أن الشيعة بعد ذلك انقسمت إلي فرق وطوائف، ونشأت داخل فريق الشيعة بعض المشكلات الكلامية ، ابتداءً من موقفهم وخروجهم علي إجماع المسلمين . وبطبيعة الحال فإن انتصار أحد هذه الفرق لابد وان يستند إلي دليل وحجة ، وكان طلب المنطق في هذه الفترة من الأساسيات بالنسبة للمفكرين ، لقد شجعت اليهود هذا الاتجاه لدى الفرق المختلفة وحثت عليه .

أضف إلي هذا أن هناك مشكلات واجهت المسلمين في العصر الأول ، ولم تكن هذه المشكلات راجعة إلي الإسلام ذاته ، وإنما أثيرت من اليهود والمسيحيين ، وهؤلاء كما نعلم كانوا يتقنون فن الجدل والنقاش ، وهم مطلعون علي الكتب الفلسفية والمنطق ، ولم يكن للمسلمين سابق خبرة بأساليب الجدل . وكان من بين المشكلات التي اندفع المسلمون إلي مناقشتها القضاء والقدر ، والجبر والاختيار وحرية الإدارة .

من ثنايا هذه الأسباب التي أشرنا إليها ، يمكن القول بأن البيئة العربية الإسلامية الأولي كانت مهيأة سسيولوجيا لاكتساب العلم من خلال

الواقع المفروض ،   وقد ساعد علي هذا أن القرآن الكريم ذاته والأحاديث النبوية الشريفة حثت المسلمين علي التفكير والتأمل ، وتلمس المعرفة واكتسابها .

ومع هذا فإننا نجد بعض الكتاب يعالجون انتشار ظاهرة العلم عند المسلمين الأوائل من وجهة نظر أخرى مختلفة لا تتسق وطبيعة الدين الإسلامي ذاته ، فنجد أن أحد الكتاب المحدثين يذكر أن "إحساس العرب بعد أن تكونت نواة التفكير عندهم بمجيء الإسلام وما فرضه الإسلام عليهم من مشاكل ومعضلات جديدة – بحاجة إلي هذه النواة للاكتمال والنضج ، فقد أوجد فيهم حركة عقلية" [1]، وأن المسلمين كانوا بحاجة إلي أساس نظري للدين يقوم عليه وحاجة علماء الكلام إلي النظريات اليونانية التي يسهل عليهم الدفاع عن الدين امام المخالفين والمفكرين الذين هم أعرق منهم في الحضارة [2]

لكننا نعتقد من جانبنا أن الأخطاء التي أدت إلي مثل هذا الرأي ليست مقصودة ، وإنما جاءت نتيجة تفسير خاطئ أصلا ، ذلك أن الإسلام لم يفرض علي المسلم مشكلات ومعضلات يلتمس لها الحلول هنا وهناك ، وإنما القرآن الكريم فتح كتاب الكون أمام المسلمين بكل تساؤلاته ، وحصر التساؤلات وقدم الردود عليها حتى لا يتزعزع إيمان المسلم . وربما كان المقصد الحقيقي للكاتب أن الإجابات التي قدمها القرآن الكريم كانت تحتاج إلي تفسير أكثر من وجهة نظره ، وأنه يتعين علي المسلم أن يبحث في العلوم المادية وعلوم أصحاب الحضارات الأخرى ليشبع غريزته في المعرفة ، وإذا كان هذا هو مقصده فإنه يكون قد وقع في خطا فادح، ذلك لأننا نعلم أن ميتافيزيقا القرآن تختلف عن الميتافيزيقا اليونانية التي عبرت عن تطور العقلية اليونانية الآرية وتصوريتها المطلقة . لقد جاء القرآن ليخاطب الواجدان والعقل والحس معا ، أما الميتافيزيقا اليونانية فهي إما عقلية أو حسية أو مزيج منهما معا، وهي ليست متسقة مع ذاتها ، بل إن النتائج التي انتهي إليها فلاسفة اليونان في كثير من المواضع لا تتسق مع المقدمات المفروضة ، أو

---

[1] عبد الرحمن مرحبا ، الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ، 1970 ، ص 68 .

[2] المرجع السابق ، ص 69 .

هي لا تصدر عنها ، فضلا عن تجسيد هؤلاء لفكرة الإله ، فتنظر إليه تارة علي أنه محرك لا يتحرك ، وأخري علي إنه عقل تفيض عنه عقول وهكذا ، مما يخالف فكرة المسلم عن الله والتي وصف بها ذاته في محكم كتابه بقوله تعالي : (ليس كمثله شئ) .

ومن جانب آخر فإن القول بأن الدين الإسلامي كان بحاجة إلي أساس نظري لتثبيت دعائمه وأركانه والدفاع عنه أمام المخالفين ، هذا القول يؤدي إلي غلط كبير ، إذ أن الدين لم يبحث ولن يبحث عن مثل هذا الأساس مطلقا . والمقصود بالأساس النظري الذي يتحدث عنه الكاتب هنا الحجج والبراهين ، وكأن الإسلام كان بحاجة إلي مقدمات تنتهي إلي نتائج منطقية تتفق مع ما ورد فيه . إن هذا القول بلا شك يفضي إلي التشكيك في قوة حجية الدين الإسلامي ، وهذا ما يدعونا إلي تقديم دليلين علي فساد هذا الزعم :

الدليل الأول : أن العرب ما كان لهم أن يؤمنوا بالدين الجديد ما لم يقتنعوا به عقليا أولا ثم ينفذ إلي قلوبهم ووجدانهم ثانيا . ويثبت هذا قوة العقلية العربية وتفردها من حيث الطابع ، فحياة البداءة تفرض علي الإنسان حد التأمل وجسارة التفكير ، وقد دعانا القرآن الكريم في أكثر آياته إلي إنماء وإثراء هذه القدرة حين فتح الباب أمام المسلم للتأمل والتفكير .

الدليل الثاني: أن المسلمين حين نقلوا عن الحضارات الأخرى وترجموا عنها كانوا يعلمون جيدا أنه لا بد وأن تلائم العلوم الواقع الإسلامي بما يتفق مع الدين ، وقد عهدنا المسلمين يقفون موقفا معينا من بعض العلوم مثل المنطق ، وذاع وانتشر بينهم أن "من تمنطق تزندق"، وهم بهذا يشيرون إلي أن المنطق الصوري الأرسطي – وهو المعروف وقتها – لايتفق مع روح الإسلام شكلا ومضمونا : نعم استعان معظم مفكرى الإسلام بالمنطق ، ولكن هذا جاء عرضا للرد على الخصوم وإفحام دعواهم بنفس منطقهم ، ولم يدر بخلد المسلمين علي الإطلاق أن يستخدموا المنطق كأساس نظري برهاني للدفاع عن الدين ، بل كان لهم منطقهم الخاص الذي يتفق مع طبيعة الإسلام ، أقصد المنطق الأصولي.

ولكن ما الذي جعل المسلمين لا يهتمون أول الأمر بحركة الترجمة بصورة منظمة ، وهذا ما نلمسه علي أية حال في فترات متأخرة ؟

لقد كتب محمد البهي [1] عن أسباب عدم الاهتمام بالترجمة رسميا في الفترات الأولي للدولة الإسلامية ، وذهب إلي أن مرجع هذا الأمر يتصل بعدة عوامل : حقيقة لم تكن اللغة العربية بحال من الأحوال حائلا دون الإقدام علي هذه الخطوة ، بقدر ما كان يشعر به المسلمون من قوة في تمسكهم بدين الإسلام تمكنهم من الاستغناء عن صنوف المعارف والفنون الأخرى التي ازدهرت في كثير من البقاع . لقد كانت قوة الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت حافزًا قويًا على الاستغناء عن طلب هذه العلوم ؛ لكن ظهرت الحاجة الملحة لطلب هذه العلوم حين ضعف شعور المسلمين بعض الشيء ، وانقضت وحدتهم ، وبدأ النزاع يدب بينهم علي الحكم ، فبدأ بعضهم يكون صلات علمية مع الجماعات السياسية والدينية الأخرى . كذلك كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى ، كالمسيحيين، دخل في هذا التأثير . ففي القرن السابع الميلادي حدث نقاش وجدل عنيف بين المسلمين حول القضاء وحرية الإرادة ، وبطبيعة الحال فقد تسرب إليهم بعض أفكار الفلسفة اليونانية ، مثل أفكار أرسطو وأفلاطون ، التي وصلت إليهم عن طريق النقل الشفوي قبل الترجمة والنقل الرسمي وهنا لنا وقفة.

لقد كانت الصلات بين الجماعات الإسلامية وغيرها ، والنقاش والجدل حول بعض المسائل المتعلقة بالعقيدة ذاتها ، من الأمور التي ساعدت علي معرفة المسلمين بعلوم الإغريق وفلسفاتهم علي وجه الخصوص . لكن لا يمكن بحال من الأحوال أن نقلل من تأثير وشأن حركة الترجمة والنقل ، فالمعرفة الكاملة والتامة بتراث أي شعب من الشعوب تقتضي فهم هذا التراث في جزئياته وتفصيلاتها، وهذا الأمر لا يتاح للمفكرين الجدد إلا بترجمة هذا التراث ونقله . ورغم هذا فإنه يمكن لنا أن نتبين ، أن اتصال المسلمين – فكريا وعلميا – بالإغريق وأصحاب الثقافات الأخرى تم بصورة واضحة عن طريق إحدى وسيلتين : الأولي النقاش والحوار والجدل الشفوي . والثانية ، حركة الترجمة الرسمية ونقل التراث ذاته .

---

[1] محمد البهي ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1967 ، ص 224 ، 227 .

لقد كان للسريان دور واضح وملموس باعتبارهم حلقة هامة من حلقات السلسلة التي انتقل عبرها التراث من اليونان القديمة إلي المسلمين ، فقد قاموا بترجمة كثير من الكتب والمؤلفات الهامة من اليونانية . فنحن نعلم أن المجامع العلمية والفكرية التي تكونت في مناطق الاتصال بين المسلمين واليونانيين كانت بحاجة إلي جو من التسامح الفكري والعلمي بعد ما تعرض له العلماء والمفكرون من اضطهاد في ظل الحكم الروماني ، وكان الدين الإسلامي الجديد يدعو للتسامح وحرية ممارسة الفكر والبحث العلمي – وهذا في ذاته يفسر لنا كذب القصة القائلة بأن المسلمين حين قدموا إلي مصر أحرقوا مكتبة الإسكندرية علي ما يقول بعض المؤرخين ، فلا يمكن عقلا أن يقبل ما يطلبه الدين الإسلامي من الحض علي التسامح وحرية الفكر وطلب العلم ، وفي الوقت نفسه يقبل الادعاء القائل بأن المسلمين أحرقوا مكتبة الإسكندرية ، كما أنه لم يتوافر دليل علمي واحد من خلال النصوص والوثائق التي كتبت في هذه الفترة، يشير إلي صدق هذه القضية – فمارس العلماء والمفكرون حريتهم الفكرية كما يشاءون ولم يتعرضوا لأنواع الاضطهاد والتنكيل كما حدث لهم من جانب الرومانيين . لقد كان المسلمون بحاجة إلي العلم والمعرفة ، وبحاجة لأن يقفوا علي تراث الحضارات الأخري فاستقدم الخلفاء المترجمين من كل مكان وأخذوا يغدقون عليهم الأموال ويمنحونهم الهدايا والهبات ، لينقلوا نفائس الفكر الإغريقي إلي العربية .

أضف إلي هذا أن الدولة العباسية التي بدأت حركة الترجمة في عهدها كان لها طابع خاص ، فقد كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهد في تاريخ الأمة الإسلامية من قبل ، وهذه العقلية تتمثل في طلب العلم مهما كان نوعه ، وإجراء البحوث العلمية بكل صورها .

ويبدو أن هناك خلفية تاريخية دفعت العباسيين إلي الاهتمام بهذه المسألة ، فالدولة العباسية – كما نعلم – فارسية المنشأ ، والفرس هم الذين أسسوا دولة العباسيين ، وقد كانت لهم ثقافة قديمة. أضف إلي هذا أن العباسيين نشأوا وتعلموا في كنف الفرس ، رغم أنهم من عنصر وأصل عربي ، وبحكم هذه التنشئة رغبوا في الاستزادة من العلم ، وبذلوا كل ما في وسعهم لتشجيع العلماء والمفكرين ، لنقل الثقافات الأجنبية في ميادين الأدب والسياسة والطب والفلسفة والعلوم الطبيعية

والفلك ، كذلك فإن العباسيين لم يهتموا كثيرًا بجنسية المترجم ، وإنما كانوا يسألونه الدقة ، لأن الغرض الأساسي هو الحصول علي المعرفة والعلم .

لكن علينا أن نبحث بالدرجة الأولى قضية من أهم القضايا التي شغلت مؤرخي العلم ، إذ أن بعض الكتابات تستخدم عادة مصطلح "تاريخ العلوم عند العرب" ، وهم بهذا فى رأى فريق آخر ينزعون إلي إحياء نزعة عنصرية داخل جسد الأمة الإسلامية إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، ويفضي هذا ضرورة إلي بث دعوي الفرقة والاختلاف بين أعضاء البنيان الواحد ، وهنا ينشأ السؤال المهم : هل التراث الذي تمتلكه هذه الأمة عربي أم إسلامي؟

التراث :عربي أم إسلامي

إن قضية انتقال التراث الثقافي والفكري الإسلامي إلي العالم الغربي تثير أمامنا مشكلة من أهم المشاكل علي الإطلاق ، ذلك أننا نجد معظم الدارسين لحركة انتقال التراث واتصال الحضارة الإسلامية بالحضارة الغربية قد تأثروا إلي حد كبير بالآراء التي طرحها المستشرقون وهم بصدد التأريخ للفكر الإسلامي ، وقد أدي هذا إلي سريان تيار عنصري إلي حد كبير تأثر بالآراء التي طرحت في كتابات هؤلاء بغية النيل من الإسلام والحضارة الإسلامية بصورة خفية . فالكتابات التي دونها المستشرقون عادة ما تشير إلي " العلم العربي " و"التراث العربي" ، علي حين أنهم حينما يتحدثون عن الفلسفة لا يذكرون لنا فلسفة عربية ، وإنما يقولون فلسفة إسلامية ، وهذا بطبيعة الحال تناقض واحد ويحتاج إلي تفسير .

لقد صنف السنور " كارلو ألفونسو نللينو " الأستاذ بالجامعة المصرية القديمة كتابا بعنوان " علم الفلك " : تاريخه عند العرب في القرون الوسطي " وطبع هذا الكتاب بمدينة روما 1911 م . وفي هذا الكتاب نجد نللينو يلمس المسألة من بعيد ويحسمها برأي قاطع : يقول نلينو " كلما يكن الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام لا شك أن كلمة العرب مستعملة بمعناها الحقيقي الطبيعي المشير إلي الأمة القاطنة في شبه الجزيرة العربية المعروفة بجزيرة العرب . ولكن إذا كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من الهجرة . أتخذنا ذلك اللفظ بمعني اصطلاحي و أطلقناه علي جميع الشعوب والأمم الساكنين في الممالك

الإسلامية المستخدمين اللغة العربية في أكثر تأليفهم العلمية .. فتدخل في تسمية العرب الفرس والهند والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وهلم جرا المشاركون في لغة كتب العلم وفي كونهم تبعة الدول الإسلامية [1] ثم يتابع حديثه قائلا" : " فإن اعترض أحد علي هذا الاصطلاح وقال إن استعمال لفظ المسلمين أصح وأصلح من استعمال لفظ العرب قلت : إن هذا أيضا" غير معيب لسببين الأول أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيلين والصائبة وأصحاب ديانات أخري الذين لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية وخصوصا" فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة . والثاني أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضا" عما صنفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية وهذا خارج عن موضوعنا . فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عن الكتبة الحديثين ونتخذ لفظ العرب الاصطلاح المذكور أي نسبا" إلي لغة الكتب لا إلي الأمة [2] وهنا لنا وقفة .

إن ما يهدف نلينو إلي إثباته منذ البداية واضح تماما" لأنه قد ضمنه صراحة في خاتمة النص المذكور وهو ما يتمثل في قوله : "فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين ونتخذ لفظ العرب " والحديثون الذين يشير إليهم في هذا النص يقصد بهم المستشرقين الذين حاولوا بشتي الطرق إحياء النزعة العنصرية داخل الأمة الإسلامية الواحدة بفصل عناصرها الواحدة منها عن الأخرى . أمر آخر لم ينتبه إليه نللينو في نصه وهو أن المقدمات التي أستقي منها النتيجة التي توصل إليها مقدمات كاذبة ، ونحن نعلم انه ما كان يدور بخلد المسلمين في عصر ازدهار العلم أن يقولوا هذا علم إسرائيلي أو نصراني ......إلخ . أو هذا طب إسرائيلي أو فارسي أو هندي .....لم يدر هذا بخاطر المسلمين أبدا"، كما لم يدر بخلد غير المسلمين وقتها أنهم يشتغلون بالعلم أو الطب أو الفلسفة أو غيرها لإحياء نزعات قومية عنصرية ، أو لإعلاء شأن شعب من الشعوب داخل الأمة الإسلامية علي غيره ، وإنما كانت المسألة تتعلق بثبات المد الإسلامي والحضارة

[1] كارلو نللينو ، علم الفلك تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ، ص 16 – 17

[2] المرجع السابق ، ص 17 – 18 .

الإسلامية في مواجهة التحديات ، وهذا ما جعل الفتوحات الإسلامية تصل إلي قمة مجدها في ذلك الوقت ، الأمر الذي جعل المسلمين ينتشرون في مناكب الأرض من أجل نشر الدين الجديد والعلم في نفس الوقت ، وقد يكون من المستحسن في هذا المجال أن نقدم دليلاً وإثباتاً تاريخياً يقف وجهاً إلي وجه أمام كل التحديات التي فرضت علي الإسلام . إننا نجد أبا الريحان محمد بن أحمد البيروني وهو من أعظم علماء الرياضيات والفلك يقدم دليلا دامغاً أمام هذه المحاولات ، فحينما ذهب إلي الهند في عصر السلطان مسعود الغزنوي نقل ما يقرب من أثنين وعشرين كتاباً من اللغة السنسكريتية إلي اللغة العربية ، كما نقل بعض المؤلفات الرياضية من التراث اليوناني إلي اللغة السنسكريتية، ولم يدر بخلده علي الإطلاق انه بذلك يخدم الثقافة الهندية علي حساب الثقافة العربية ، ومن بين الكتابات التي نقلها إلي السنسكرية أصول إقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس وكتاب عن صنعة الأسطرلاب وهو بهذا النقل قد برهن سلفاً علي خطأ رأي نللينو في الاعتراض الثاني القائل : "إن لفظ المسلمين تستلزم البحث أيضاً عما صنعه أهل الإسلام من لغات غير العربية كالفارسية والتركية . وأما الاعتراض الأول والقائل بأن : " لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب د\يانات أخري الذين لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية ". هذا الرأي رد عليه فون جرنباوم حين أراد تحديد معني المواطن والوطن في ضوء ما هو سائد في العصور الوسطي فقال " الانتساب لعالم الإسلام أو المسيحية اليونانية أو اللاتينية أكثر منه انتماء إلي أية دولة خاصة في داخل تلك الوحدات " [1] .

وبطبيعة الحال فإن الرأي الذي يسوقه جرنباوم هنا لا يعني استبعاد غير المسلمين من النصارى واليهود والصابئة وغيرهم من إطار الإسهام العلمي والفكري في ظل الدولة الإسلامية ، لقد كانت هناك إسهامات رائدة تدل علي الإبداع والعبقرية من جانب أصحاب الديانات الأخرى الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية .

---

[1] فون جرينباوم ، حضارة الإسلام ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 26 .

كذلك فإن ماكس مايرهوف وهو من كبار المستشرقين يفضل استخدام لفظ المسلمين لما تتضمنه هذه الدلالة من معني ارتباط بحضارة من أعرق الحضارات ، فنجد في أكثر من موضع يشير إلي هذا وقلما استخدام لفظ العرب . يقول مايرهوف Meyerhof " في نهاية عصر الترجمة والنقل كان أطباء العالم الإسلامي وعلماؤهم قد كتبوا وهم علي أسس مكينة من المعرفة بعلوم اليونان المتزايدة بمقدار كبير من الأفكار والتجارب الفارسية والهندية كأصل ، وبحلول هذا الزمن أخذوا يعتمدون علي مصادرهم ومنابع علومهم الخاصة ويتقدمون بها بأنفسهم . وهنا راحت العلوم ، ولا سيما الطب ، تنتقل بسرعة من أيدي النصارى والصابئة إلي أيدي علماء المسلمين ومعظمهم من سكنة بلاد فارس" [1] أضف إلي هذا أن هناك من الاعتبارات الأخرى ما يجعلنا نفضل وصف الحضارة والتراث بالصفة الإسلامية لا العربية ، ومن بين هذه الاعتبارات .

أولا : إن الدين الإسلامي هو دين الغالبية العظمي للسكان الذين يعيشون في إطار هذه الحضارة ، وتلك رابطة أقوي من إحياء أي نزعة عنصرية أو شعوبية .

ثانيا : إن ما كان يربط بين الشعوب التي عاشت في كنف الدولة الإسلامية في قارات أسيا و إفريقيا و أوروبا إنما هو الشعوب الإسلامية التي صارت المحدد الأساسي لرابطة الوحدة بين هذه الشعوب .

ثالثا : إنه رغم انقسام الدولة الإسلامية سياسياً إلي دويلات صغيرة إلا أن المسلم لم يكن يهتم بهذا ، وإنما كان يشعر بانه أينما ذهب يعيش في وطنه .

رابعا : إن روح الأخوة والإحساس بالمساواة سادت الدولة الإسلامية وهذا ما أدي إلي ترابط عناصر البناء الإسلامي .

خامسا : إن قضية استشعار الشعوبية والعنصرية والإقليمية لم تكن من بين القضايا التي تشغل بال وفكر وأعضاء البناء الإسلامي ، وإنما ما

---

[1] ماكس مايرهوف ، العلوم والطب ، مقال فى تراث الإسلام بإشراف سيرتوماس أرنولد ، ترجمة جرجيس فتح الله ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1972 ، ص 462 .

شغلهم ازدهار العلم والفكر من أجل تقدم الحضارة الإسلامية وثبات أركانها ، وقد أنعكس هذا التفكير إلي حد كبير علي نوعية الإنتاج العلمي والفكري الذي قدمه العرب وغير العرب في هذه الفترة ، وهذا ما يفسر لنا إقبال الناس علي التنافس في ميدان العلم بغض النظر عن المنفعة الذاتية .

سادسا : إن ارتباط المسلمين علي هذا النحو من المشرق إلي المغرب أدي إلي كثير من الفتوحات الإسلامية وتفاعل الحضارات الأخرى مع الحضارة الإسلامية التي أرادت نشر نور العلم وإعلاء كلمة الحق بين الشعوب .

من أجل هذه الاعتبارات نفضل أن نستخدم المصطلح " التراث الإسلامي " لأنه أشمل و أدق في مضمونه ، ويحي في نفوسنا روح التماسك بعقيدتنا وديننا الحنيف . ولهذا السبب أيضاً فنحن نفضل أن نعالج حركة الاستشراق قبل أن نتناول إسهامات المسلمين في حركة التراث .

أهداف حركة الاستشراق من دراسة التراث

تشير الدراسات التي بين أيدينا ودونت بالعربية وغير العربية ، إلي أهمية حركة الاستشراق *Orientalism* بصفة عامة ، رغم أن معني المصطلح " استشراق " يبدو انه تعرض لتطورات عبر الفترات التاريخية المختلفة التي استخدم فيها المصطلح . وقد لاحظ بعض أعلام المفكرين والكتاب العرب أن كلمة " الاستشراق كلمة غريبة يمكن أن تعطينا مثالاً جلياً للكلمات التى يخضعها اللغويون والنقاد لدراسات عدة ... (وأن هذه الكلمة).. مأخوذة من أصل عربى خالص هو "ش .ر .ق "ومصوغة على على وزن عربى خالص هو "الإستفعال" . والكلمة تعنى : تسليط الأضواء على حضارة الشرق " [1] . وتشير الدراسات المختلفة إلي أن حركة الاستشراق جاءت نتيجة لدوافع متعددة تكمن وراء الحركة ذاتها ، ولذا لا يمكن لنا منذ البداية أن نحدد دافعاً معيناً للاهتمام بعلوم الشرق وفنونه وآدابه .

---

[1] حسين نصار ، الإستشراق بين المصطلح والمفهوم ، مجلة المنهل ، دار الأصفهانى للطباعة ، جدة ، المملكة العربية السعودية ، 1989 ، العدد 471 ، ص 12

والواقع أن المشتغلين بحركة تاريخ العلم ، وبصفة أخص تاريخ العلوم عند العرب ، أو التراث الإسلامي يفضلون معالجة موضوع الاستشراق من زاوية قد تكون سياسية أو دينية أو خلاف ذلك ، وهم لا يمسون صلب الموضوع أصلا ن بل لا يهتمون بإبراز أبعاد الفكرة كجزء حي وحيوي في إطار دراسة التراث تاريخياً . والأغرب من هذا أن الحرج قد يدفعهم ، في كثير من الأحيان ، لتفضيل العنوان " تاريخ العلوم عند العرب " تحاشياً لاستخدام مصطلح آخر وهو " تراث الإسلام " أو " تراث المسلمين " وهذا ما أدي بطبيعة الحال إلي تناقضات كان لابد من الوقوع فيها حتماً . من أجل هذا وجدنا انه من الضروري أن نميط اللثام عن هذا الحرج وأن نكشف التناقضات ، ونحدد الدوافع الحقيقية لحركة الاستشراق من خلال كتابات و أقوال المستشرقين *Orientalists* أنفسهم ، إحقاقاً للحق ، وإنصافاً للعلم ووضعنا للأمور في نصابها .

لقد تباينت الآراء حول مفهوم الاستشراق ، ولكن هذا التباين كشف عن حقائق هامة كان لا بد من معرفتها ، ومن بين الآراء المتعددة حول مفهوم الاستشراق رأي يؤكد أنه :

" يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين ودراسة العربية لصلتها بالعلم ، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلي أقصاه مغموراً بما تشعه منائر بغداد والقاهرة من أضواء المدينة والعلم، كان الغرب من بحره إلي محيطه غارقاً في غياهب من الجهل الكثيف " [1]

إن هذا النص يقرر بوضوح تام أن حركة الاستشراق بدأت أثناء فترة التدهور الحضاري للغرب ، وإبان ازدهار العلم في القاهرة وبغداد ، وهذا يعود بنا القهقري في التاريخ لنتبين هدف حركة الاستشراق الحقيقي . فالدوافع علي ما يبدو يختلف ظاهرها عن باطنها . وفي الفكرة نظر وتحقيق . إنه إذا كان الهدف الحقيقي لحركة الاستشراق يتمثل في الوقوف علي أسباب تقدم علوم الشرق وقت التدهور

---

[1] أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، طبعة 25 ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 512 .

الحضاري للغرب ن فإن الغرب اليوم في أوج الازدهار العلمي والتكنولوجي ومع هذا فإن حركة الاستشراق لم تتوقف بل هي في ازدياد مطرد . ولهذا السبب يري آخرون أن حركة الاستشراق نشأت تحت تأثير دوافع أيديولوجية ، فنجد حسين الهواري علي سبيل المثال يذهب في مؤلفه " المستشرقون والإسلام " إلي تأكيد الدوافع الأيدلوجية ويحاول ربطها بالدافع الديني في موضع آخر ، يقول الهواري : تلك حقيقة ، لا مراء فيها ولم يخف علي الغرب إن من غير المستطاع انتزاع العواطف من أفئدة الناس ، وليس من الممكن استئصالها بحملة عسكرية أو إنشاء محكمة تفتيش أندليسية جديدة لمحاربة آراء الناس ولغاتهم وضمائرهم وعلاقاتهم ، فالمسائلة كلها فكرية وعلمية ، ومحاربتها يجب أن تكون علي أسلوب نشأتها : ثقافة وغزو وفكر ، من أجل هذا نشأ الاستشراق في بلاد الغرب ، وأخذ جماعة من الغربيين علي لغات الشرق وتاريخه ودينه دراسة واستذكاراً وحفظاً وتحقيقاً وتغلغلا في البحث والتنقيب لينفذوا من وراء ذلك إلي الوصول إلي الغاية التي يعملون من اجلها " [1]

والغاية التي ينشدها هؤلاء حددها الهواري في نص آخر في موضع آخر يقول فيه : " وعندي أن الاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماة وهو أقرب الشبه إلي مهنة التبشير ، ولا يخفي عليك أن التاريخ الإسلامي ينقسم إلي قسمين : القسم الأول منه وهو الإسلام من حيث هو دين وعناصره : القرآن والحديث وحياة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ، والقسم الثاني منه تاريخ الدول العربية التي نشأت وعاشت في ظل الإسلام ، وهذا القسم قد خدمه المستشرقون حقاً ، لأنه نوع من المباحث التاريخية الحرة .

أما القسم الأول منه فهو بيت القصيد ، ولا يتصدي له كل المستشرقين والذين يتصدون له نري كلامهم مملوءاً بالتشكيك ، والاستنتاج الخاطئ والغمز واللمز ، إن لم يكيلوا التهم جزافاً ، ويرموا الدين الإسلامي بما شاءت عقائدهم الخاصة وفائدتهم المادية" [2]

---

[1] حسين الهوارى ، المستشرقون والإسلام ، مطبعة المنار ، القاهرة ، 1936 ، ص 11 ، 12.

[2] حسين الهوارى ، نحن والمستشرقون ، المعرفة ، يوليو 1963 .

في هذا النص يبدو أن الهواري قد وضع يديه علي الغرض الحقيقي والدافع الأكيد الذي يقف وراء حركة الاستشراق ، ألا وهو الدين الإسلامي . فهدف حركة الاستشراق أصلاً يتمثل في النيل من الإسلام ، بل إن شئنا ذهبنا إلي أبعد من هذا وقلنا إن الاستشراق كما يقول العالم الجليل فضيلة الشيخ أحمد الشرباصي : " نشأ حسب خطة موضوعة"[1] تتمثل في هدم الإسلام من أساسه والقضاء عليه ، وهذا الهدف أمامهم في الماضي وهو أمامهم الآن في الحاضر ، وقد كشف عنه المؤتمر التبشيري الذي عقد بالقاهرة عام 1906 وحضره المبشرون والمستشرقون وبحثوا فيه المسألة الإسلامية بحثاً دقيقاً ، وكيفية مواجهة الإسلام بصورة حاسمة لأنه كما يقول أحدهم فإن : " الدين الإسلامي هو العقبة القائمة في طريق تقدم التبشير بالنصرانية..والمسلم فقط هو العدو اللدود لنا"[2]

من هذا المنطق نستطيع أن نقيم رابطة حقيقية بين الاستشراق والتبشير وهو ما تبينته عائشة عبد الرحمن حيث كتبت تقول عن تصوير هذه الرابطة : " وحين نسأل التاريخ عن حركة الاستشراق والتبشير كيف نشأت ؟ يلقانا جوابه الصريح بأنها قامت أول ما قامت في رعاية الكنيسة الكاثوليكية للإشراف المباشر من كبار أحبارها " [3]

ويتفق مع هذا الرأي جمهرة من أجلة مفكري الإسلام ، حيث يعتقدون بناء علي الشواهد التي بدت من الاستشراق والتبشير أن الصلة قوية بين الحركتين .

إن الاستشراق يخدم الهدف التبشيري العام الذي رسمته الكنيسة الكاثوليكية وحددته لأولئك الذين أخذت تبعث بهم إلي الشرق للتبشير بالنصرانية ، فكأن أغراض التبشير تتحقق من خلال الاستشراق بصورة قد لا تكون ملموسة لمن لا يعرفون هذا الهدف، ولذا فإن محمد

---

[1] أحمد الشرباصي ، التصوف عند المستشرقين ، مطبعة النور والأمل ، القاهرة ، 1966 ، وأيضا:
أ . ل. شاتليه ، الغارة على العالم الإسلامى ، ترجمة مساعد اليافى ومحب الدين الخطيب ، الدار السعودية للنشر ، جدة ، 1387 هـ ، ص 35 .

[2] عائشة عبد الرحمن ، تراثنا بين ماض وحاضر ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، 1968 ، ص 52 .

[3] محمد البهى ، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ ، ص 533 .

البهي في عرضه لفكرة الاستشراق تناولها من خلال الهدف التبشيري في نص يقول فيه : " ومن وجهة أخري رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا علي الاستشراق ليتسني لهم إعداد الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامي [1] ليقوموا بمهمتهم الحقيقية المتمثلة في تنصير المسلمين . وقد يعجب القارئ من هذه الفكرة ، وقد يعتقد أننا نحمل الأفكار أكثر مما تحتمل ، ولكن هذا التأكيد ليس من عند أنفسنا ، وإنما ذكره شاتليه الذي نظر لمؤتمر القاهرة التبشيري علي أنه نقطة تحول هامة في تاريخ الاستشراق والتبشير بالنصرانية في العالم الإسلامي ، وهاك عبارته كلمة كلمة حيث يقول : " دخلنا بعد مؤتمر القاهرة في دور جديد ظهرت فيه أهمية تنصير المسلمين وشعر زعماء التبشير بأن الكنيسة لا بد لها من سبر غور المسألة الإسلامية وأن تحسن العناية بتربية المبشرين ، وتتوقع خيراً من أعمالهم . وفكرة تنصير المسلمين تقتضي إيجاد ميدان مشترك للعمل تتضافر فيه الأفكار والبحوث والمجهودات " [2] . فما هو إذن ذلك الميدان المشترك؟ وكيف يمكن أن تتضافر فيه الأفكار والمجهودات والبحوث ؟ وكيف يمكن أيضاً أن نفضح هذه الخطة ونقضي عليها وبدائلها ؟

إنه إذا كان الاستشراق يعمل في خدمة التبشير ، فإن التبشير في حد ذاته يعمل من خلال أهداف استعمارية ، ويلتقي التبشير والاستشراق والاستعمار معاً في ميدان واحد من أجل خدمة الصهيونية العالمية . إلي هذا الحد خطط للتآمر علي الإسلام . قد يتصور البعض أن هذه الفكرة من الصعب تصورها إلي حد كبير ، ولكن الواقع بكل بنيانه وأحداثه يشهد بصحة هذا التطور، والنصوص التي بين أيدينا تكشف لنا بكل وضوح التواطؤ السافر بين الثالوث لخدمة الصهيونية ، وهو ما سوف نقدم الأدلة عليه توا.

في مبدأ الأمر أهتم الغرب بدراسة اللغات الشرقية ، وقد كشف هذا الاهتمام عن دوافع دينية أولاً ، ثم التحول إلي الأهداف العلمية، وفي

---

[1] أ . ل. شاتليه ، المرجع السابق ، ص ص 114 – 115 .

[2] يوسف جيرا ، تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا ، مطبعة الشباب ، القاهرة ، 1929 ، ص 52 .

مرحلة ثالثة استخدم لخدمة الحركة الاستعمارية العالمية ، وأخيراً استطاعت الصهيونية العالمية أن تبسط سيطرتها ونفوذها لتسخيز كل ما تمخضت عنه هذه الدراسات لخدمة أغراضها . يقول يوسف جبرا في مؤلفه " تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا " . " إن الباعث على دراسة اللغات الشرقية فى أول الأمر كان دينياً وحربياً في القرون الوسطي ، ثم تحول بعد ذلك إلي أغراض علمية هدفها ما تكنه العلوم والفنون الشرقية من كنوز ثمينة . وبتقدم هذه الدراسات اتصل حبل المودة بين الشرق والغرب وتوثقت العلاقات العلمية بين الدول الشرقية والغربية " [1]

إلا أن الدراسات الشرقية لم تكن لتقف حقيقة عند مجرد إقامة صلات علمية بين الشرق والغرب ، أو لنقل التراث الحضاري من المشرق إلي المغرب فقد " تلقف الاستعمار هذه الحركة وكان ملوك الدول الاستعمارية رعاتها وكان قناصلهم في بلدان المشرق عمالها " [2] . ولهذا السبب كان لابد للاستعمار من أن ينفذ إلي الشرق بكل الوسائل والطرق ليقطع الطريق علي الإسلام حتى لا يواصل حركة المد الحضاري وهنا " ظهرت الحاجة والرغبة في بعض الدول الأوروبية إلي إعداد نفر من أبنائها إعداداً لغوياً متيناً حتى يستطيعوا التعامل مع المستعمرات بلغاتها ولهجاتها "[3]

فكأن الدافع الاستعماري كان من بين الدوافع الهامة للاستشراق ، لأنه كان لابد للغرب من معرفة كل شيء عن الشرق حتى يحكم السيطرة الحقيقة عليه . وحتى في بعض الحالات التي لم يكن للاستعمار صلة بها في بداية الأمر ، كانت الصلة قائمة بين التبشير والاستشراق ثم حاول الاستعمار احتواء الاستشراق من خلال التبشير ، ولهذا السبب اقتنع الاستعمار بأن المسيحية قاعدة هامة بالنسبة لأهدافه ، وإنه يمكن استغلالها بصورة منظمة ، وقد تبين المفكر الإسلامي الكبير محمد البهي هذا الارتباط وخطته الاستراتيجية لضرب الإسلام ، فصور

---

[1] زكريا هاشم زكريا ، المستشرقون والإسلام ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، 1965 ، ص 20 .

[2] محمود حجازى ، اتجاهات المستشرقين ، المجلة ، يونيو ، 1966 ، ص 68

[3] محمد البهى ، المرجع السابق ، ص 532 .

المسألة بصورة دقيقة حيث ذهب إلي أن الاستعمار أقتنع بان الالتبشير سيكون " قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم الحماية ، وزودهم بالمال والسلطان ، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره علي أكتاف المبشرين ثم أتصل بالاستعمار . " [1]

ومن جانب آخر فقد ساعدت حركة المد الاستعماري علي التوسع في حركة الاستشراق والتركيز علي دراساته والاهتمام بها ، وشعر المستشرقون أن هناك قوي تساندهم وتؤيدهم وترعي الحركة جميعها ، وعند هذا الوضع كان من الضروري أن تنطلق أهداف الاستشراق متفقة مع أهداف الاستعمار استغلال الدراسات التي قام بها رواد الاستشراق في معرفة طبيعة التركيب السيكولوجي للعالم الإسلامي ، وفهم مواضع الضعف لينفذ من خلالها ، يقول توينبي "والواقع أن الغرب نجح في أواخر القرن السادس عشر في عقد الأنشوطة حول عنق الإسلام ،وذلك بفضل غزوه للمحيطات ، ولكن لم يضيق الغرب الأنشوطة إلا في القرن التاسع عشر ، وحتى ذلك التاريخ كانت الذكريات الدائمة في مخيلة العسكريين عن التاريخ العسكري البطولي للإسلام هي التي أبقت الغربيين حذرين من الهجوم وأبقت المسلمين راضين مسرورين والتجربة التي بدأت تضعف هذا الرضي عند المسلمين كانت في تتابع الهزائم العسكرية للإمبراطورية العثمانية والقوي الإسلامية الأخرى علي يد خصوم مسلحين بالأسلحة الغربية ومزودين بالعلم والتقنية اللذين هما عصب الفن الحربي عند الغرب " [2] . فكأن الاستعمار لم يغامر حتى بمحاولة النفاذ إلي قلب العالم الإسلامي تماماً ، إلا حينما تأكد له بالأدلة والتجربة أن القوي الإسلامية أصيبت ببعض الضعف أو الوهن نتيجة للصراعات الداخلية ، والحروب بين الأقطار الإسلامية وبعضها ، ونتيجة لتبديد مقدرات الأمة ،خاصة الرجال الأشداء والعتاد الحربي ، فضلاً عن انحطاط

---

[1] أرنولد توينبى ، الإسلام والغرب والمستقبل ، ترجمة نبيل صبحى ، دار العروبة للطباعة والنشر ، بيروت ، ص 1969 ، ص 19 .

[2] م. رودنسون ، صورة العالم الإسلامى فى أوروبا ، الطليعة ، فبراير 1970 ، ص 51 .

مستوي التسليح للدولة الإسلامية من جانب ، وامتلاك الغرب للأسلحة والمعدات الحديثة من جانب آخر .

وقد يتعرض البعض على الرأي السابق ويجدون فيه بعض المغالاة ، والمجاوزة لواقع الأحداث ، لكننا نريد بقدر الامكان أن نضع الحقائق التاريخية في سياقها الحقيقي حتى لا نحمل النصوص أكثر مما تحتمل ، وهذا يفضي بطبيعة الحال إلى التركيز على أقوال أقطاب حركة الاستشراق ذاتها في العالم الغربي ، فقد أسقطت أهداف الحركة في أيدينا من خلال أقوالهم ، وهذا ما لا يستطيعون إنكاره بحال من الأحوال فهذا ردونسون يصور لنا بدقة موقف الغرب المسيحي من العالم الإسلامي ومدى ما يشعر به الغرب من خوف تجاه العالم الإسلامي، يقول رودنسون "وكـــان المسلمون لفترة طويلة يمثلون خطرًا بالنسبة للغرب المسيحي قل أن يصبحوا مشكلة بالنسبة له" [1] .وفي نص آخر يقول "يبدو أن قليلا من البحث قد جرى بشأن هذا الشعب الذي كان يمثل كارثة بالنسبة للشعوب المسيحية الغربية[2]. وفي نص ثالث يقول"كان الكفاح ضد الإسلام مسألة مطروحة دائماً ، وكان التعمق في فهمه لابد أن يؤدي إلى نظرة أكثر موضوعية وأكثر نسبية على المدى الطويل"[3] .

وكما يرى القارئ فإن رودنسون يركز على إبراز بعض النقاط الهامة فيما يتعلق بالشعوب الإسلامية التي تمثل للغرب المسيحي "خطراً" و"مشكلة" و"كارثة" ولابد بالتالي من"الكفاح" لدرء هذا الخطر، واحتواء المشكلة ، والقضاء على الكارثة . وقد غاب عن ذهن رودنسون أن المسيحيين الشرقيين الذين يعيشون بين المسلمين في كل بلد هنا وهناك لا يشعرون بهذا الشعور بل هم لا يشاركون رودنسون والغرب المسيحي تلك النظرة التشاؤومية والعدائية نحو الإسلام ، ولهم كافة ما للمسلمين من حقوق داخل أوطانهم ، فلماذا إذن تكونت تلك النظرة لدى الغرب المسيحي؟ ولماذا يمثل الإسلام بالنسبة للغرب المسيحي خطراً وكارثة لابد من مواجهته؟ إن الإجابة على مثل هذا

---

(1) المرجع السابق ، ص 51 .

(2) المرجع السابق ، ص 62 .

(3) أ . ل. شاتليه ، المرجع السابق ، ص 254 .

التساؤل تكمن في أعماق ووجدان القوى التي تحرك الغرب المسيحي ، وترفع من قوة إحساسه بهذا الشعور العدائي تجاه العالم الإسلامي، فنحن نعلم أن مقدرات العالم المسيحي الغربي في معظمها بأيدي اليهود ، وهؤلاء قوم يضمرون الحقد والبغضاء للإسلام .

كان اليهود قبل أيام الرسول وظهور الدعوة الإسلامية يعلمون تماماً أنه سيظهر نبي يهدي البشر غلى سواء السبيل ، ويبلغ رسالة الإسلام إلى العالم أجمع ، ولكنهم كانوا يعتقدون ضمناً أن النبي المنتظر سوف يظهر في بني إسرائيل فلما شاءت إرادة الله أن يكون النبي من قريش أصيب اليهود بخيبة أمل ، وحاولوا قدر جهدهم مواجهة الإسلام منذ نشأته وجادلوا الرسول ، ونزلت فيهم آيات بينات تفضح مخططاتهم لكل البشر ، ولما فشلت أساليبهم كان لابد لهم من تقليب الفرق الإسلامية والدس في الحديث ، ولجأوا للخداع والمكر ، وفي بعض الأحيان انفضت الأساليب التي لجأوا إليها ، إلا أنهم مع هذا حاولوا قد الامكان وضع بدائل سريعة لمواجهة المتغيرات التي لا يحسبون لها حساب ، فكان البديل الطبيعي الذي أخذ ينمو منذ قرون طويلة . لقد تحول اليهود إلى احتواء الغرب المسيحي لينفذ ما يريد من خلال بسط سيطرته ونفوذه عليه ، فتقربوا لحكام الغرب ، توصلوا إلى أعماق الكنيسة ، وأيدوا النزعات الشعوبية ، ومولوا حركة الاستعمار ثم بسطوا سيطرتهم على الحركة ذاتها وحققوا من ورائها كل ما أرادوا حتى فكرة إقامة وطن قومي لهم داخل العالم الإسلامي . ولفترة طويلة من الزمان كان يراودهم الحلم في القضاء على الإسلامي من خلال القضاء على أعظم مؤسساته في العالم الإسلامي .. الزهر الشريف ، ولما سنحت لهم الفرصة ، وضعت المسألة بصورتها النهائية في مؤتمر القاهرة التبشيري ، وصاغ المؤتمر توصية هامة تقول "إن من سداد الرأي منع جامعة الزهر من أن تبعث بالطلبة المتخرجين فيها إلى جنوب إفريقيا تنفيذاً لقرار مؤتمر التبشير العام ، لأن الإسلام ينمو بلا انقطاع في كل أفريقيا [1]

ولكن لماذا جامعة الأزهر تعد بمثابة الهدف الرئيسي لحركة التبشير والاستشراق والاستعمار؟ إن الأزهر منذ مئات السنين يؤدي دوره

---

[1] عمر فروخ ، التبشير والاستعمار ، ص 87 .

الحقيقي المنوط به لخدمة الإسلام ونشر الدعوة الإسلامية هنا وهناك ، وتبليغ الرسالة المحمدية الشريفة ، فإذا كان المخطط يرمي أساساً إلى ضرب جامعة الزهر ، فإن هذا يعني أن يترك العالم الإسلامي في حالة فراغ ومن الممكن للاستعمار والصهيونية العالمية أن تسد هذا الفراغ عن طريق إرسال البعثات التبشيرية ، ومن ثم تتاح الفرصة للحركات التبشيرية لأداء الرسالة المنوطة بها والمتمثلة في محاولة تنصير المسلمين وتمكين الاستعمار من بلادهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وتحقيق هذا الهدف إنما يكون من خلال مؤسسات معينة أهمها إنشاء المدارس الأجنبية بالعالم الإسلامي، وتغلغل نفوذ وأفكار أصحاب المهن الطبية من المبشرين إلى داخل البيوت الإسلامية ، وتلك حقيقة واضحة لمراء فيها ، وقد تنبه إليها عمر فروخ وأوضحها في نصين متتالين ، يقول في الأول " إن أول مدرسة للبنات في الإمبراطورية العثمانية فتحها المبشرون في بيروت عام 1830 كما فتحول مدارس كثيرة للبنات في مصر والسودان وسورية وفي الهند والأفغان"[1]

وهذا يعني أن حركة التبشير ركزت على النفاذ إلى قلب نساء العالم الإسلامي ، لأن أقطاب هذه الحركة " أرسلوا الطبيبات المبشرات إلى البيوت والقرى للاتصال مباشرة بالنساء ، واستخدام نفوذ المرأة في الوصول إلى أهدافهم التي يزعمون أنها نبيلة ، ولكنها تتكشف دائما عن سعي لبسط نفوذ سياسي واستعماري [2]

وهنا يبرز سؤال هام : لماذا المرأة المسلمة بالذات ؟ وما هو الهدف الحقيقي من الوصول إلى المرأة المسلمة ؟ إن المرأة بالنسبة للرجل هي بمثابة القلب من الجسد ، وهي المسؤولية عن تنشئة الأجيال وبث المبادئ والأخلاقيات في نفوس الصغار ، وهي في المنزل أم ، وفي المدرسة مربية ، وفي المستشفى ملاك الرحمة ... والمرأة تستطيع بما لها من قوة تأثير على الرجل أن تمارس دوراً قد يكون بالإيجاب أو السلب ، فإذا اقتنعت بشيء حاولت أن تنفذه مهما كانت الظروف واحتالت على تنفيذ خطتها بكل الأساليب ، ولهذا السبب ذاته صاغ المؤتمر التبشيري المنعقد بالقاهرة توصية هامة تتعلق بالمرأة .

---

[1] المرجع السابق ، ص 64 .

[2] . ل. شاتليه ، المرجع السابق ، ص 204

يقول شاتليه إن أهداف حركة التبشير لن يمكن تحقيقها كاملة إلا بالوصول إلى الاهتمام بالمرأة ، وأنه "لا سبيل إلا بجلب النساء المسلمات للمسيح ، إن عدد النساء المسلمات عظيم جدا .. فكل نشاط مجد للوصول غليهن يجب أن يكون أوسع مما بذل الآن .. نطلب من كل هيئة تبشيرية أن تحمل فرعها النسائي على العمل واضعة نصب عينيها هدفاً جديداً هو الوصول إلى قلب نساء العالم المسلمات كلهن في هذا الجيل [1]

فإذا ما تعلمت المرأة مبادئ وأفكار معينة وتم تنشئتها عليها في الوقت الذي لا تعرف فيه من أمر دينها شيئا ، أمكن الوصول غلى أعماقها واستغلالها أداة طيعة في سبيل إنجاز الهدف التبشيري . هذا هو تصور المسيحية الغربية ؛ لكن هذا التصور ليس صحيحاً بالنسبة للمسيحيين الشرقيين الذين لايشعرون بتلك المرارة التى تنضح بها أقلام المستشرقين ، لأنهم يعيشون فى إطار مجتمع واحد متماسك وينتمون إلى وطن واحد مع اخوانهم المسلمين فى وحدة صلبة واحدة ضد كل ما يهدد وحدتهم وكل من يحاول النيل منهم .

إن هذه النصوص وغيرها تبرز لنا الدوافع الدينية لحركة الاستشراق ، إلا أن بعض الباحثين يركزون على جوانب أخرى في دراسة الاستشراق فيرجعون أصل الحركة إلى اهتمام سياسي من قبل الغرب للسيطرة على الشرق وكنوزه وخيراته ، ويؤكدون أن الغرب حاول " معرفة ما يمكن معرفته من أحوال العالم الإسلامي حتى يسيطر عليه فرأى أن أهم الوسائل التي توصله لهذا الغرض هو الاستشراق الذي يدرس ما عند الشرق لاستغلاله سياسياً واقتصادياً من ناحية ، وللسطو على تراثه العلمي من ناحية أخرى، وفعلا نقلوا آثارا جليلة وكتبا نفيسة للغرب كان لها أثر كبير في نهضتهم [2] . ولهذا السبب أيضا كان الاستشراق في خدمة السياسة، فرواد الحركة قد درسوا الشرق بصورة تؤهلهم لاستنتاج نتائج تكون موضع اعتبار لدى رجال السياسة ، لأن النتائج التي كشفت عنها الدراسات الاستشراقية إنما تولدت نتيجة

---

[1] مبروك السوسى ، المستشرقون والحضارة الإسلامية ، مجلة مرأة الساحل 23 ، 1970 ، ص 17 .

[2] محمد روحى فيصل ، أغراض المستشرقين ، الرسالة 19 ، أغسطس 1975 .

لمعايشة هؤلاء القوم للمسلمين ،وقد استخلصت من حياتهم وتراثهم ، فهي إذن بمثابة دراسة انثروبولوجية ثقافية واجتماعية يمكن الاعتماد عليها في التفاعل مع العالم الإسلامي ، وعندما طلبت نتائج هذه الدراسات من المستشرقين وضعوا . " أنفسهم تحت تصرف رجال السياسة يدلون إليهم بما يعلمون عن الشرقيين لتتمكن أقدامهم من بلاد الشرق وتكون لهم على أهله سلطة خالدة " [1]

لقد اعترف المؤرخ السياسي الفرنسي فيزو رئيس وزراء فرنسا في عهد محمد علي بأن اكتمال الهدف السياسي للاستشراق والضربة القوية للاستعمار في الشرق لن تكون إلا بضرب فكرة الخلافة الإسلامية وقد قدم الدكتور هيكل نص ما قاله هذا الرجل بصورة دقيقة حين يقرر "إن الغرب كان حريصا على أن يفتت أجزاء الإمبراطورية العثمانية ، وفي الوقت نفسه يستبقها في حالة احتضار دائم دون أن يجهز عليها الأغراض إلا لتبقى سيطرتها على البلاد العربية عقبة أمام تحرر تلك البلاد ، وحائلا دون نهضتها ومن أجل هذه الغاية درجت سياسة الغرب على الاحتفاظ بتركيا [2]

ولما حكم الغرب سيطرته شيئا فشيئا على مقدرات العالم الإسلامي ، لم يتوان في توجيه ضربة قاضية للخلافة الإسلامية فسقطت في عام 1923 واستتبع هذا أن آلت التركة كاملة إلى انجلترا وفرنسا ، فاقتسمتا العالم العربي والإسلامي فيما بينهما شرقا وغربا ، ولا زالت الشعوب الإسلامية والعربية تعاني من الآثار السيئة التي ترتبت على هذا .

لقد امتلأت الكتابات في تاريخ العلوم العربية الإسلامية بآراء المستشرقين ، وحاول هؤلاء وأولئك قدر جهدهم إبراز أهم الجوانب الحيوية والدوافع الرئيسية في حركة الاستشراق ، ولكن الكتابات التي بين أيدينا وقعت في حرج المواجهة مع الاستشراق والتبشير والاستعمار والصهيونية ، مما أفضى إلى غياب كثير من الحقائق وفقدان بعضها في كثير من الأحيان ، ولكننا نرى أن أي دراسة جادة

---

[1] محمد حسين هيكل ، الشرق الجديد ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1963 ، ص 72 .

لحركة الاستشراق ككل لابد أن تبدأ من الارتباط العضوي بين الدوافع المتعددة التي اشرنا إليها حتى يمكن أن تقدم رؤية صادقة لحقيقة حركة الاستشراق ، وليتسنى طرح أفكار جديدة لمواجهة نزعات التطفل على العلم والتراث : إننا نقبل بلا شك أن ندرس تراث الغرب للاستفادة منه والانتفاع به ، ونرفض أن ينطلق الغرب في دراسته لتراثنا الإسلامي مزودا بدوافع التدمير والتخريب الفكري أو العقائدي . لنا أن نحترم عقيدته وننتفع بآثاره ، ونريد له أيضا أن يقبل على دراسة تراثنا الإسلامي بعيدا عن العصبية والتعصب ، فإذا كان المنطلق في حركة التبادل الثقافي محايداً وموضوعياً أمكن دائما أن نصل إلى تعاون مثمر من اجل رخاء الإنسان وتقدمه وازدهار حضارته في هذا الكون الفسيح.

1- إن معظم المشتغلين بحركة ترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية –في عصرها الأول- لم تثبت كفاءتهم الفنية في نقل هذا التراث، خاصة وقد كان معظم هؤلاء من الأطباء.

2- ان المترجمين قد استشكل عليهم فهم المسائل والمشكلات الهامة في الفلسفة والمنطق والإلهيات بصفة خاصة، ولذا وجدناهم ينسبون آراء فيلسوف ما إلى فيلسوف آخر، لسبب ما التبس عليهم من فهم الأنساق الفلسفية. كذلك فإنه في كثير من الأحيان وجدنا أن الترجمات قد حذفت بعض أجزائها مما استشكل عليهم، أو وضعت في المكان الذي حذف آراء فلاسفة آخرين، لسد الثغرات، أو ابتدع المترجم من بين خياله ما يملأ به الثغرات. وبطبيعة الحال فإن هذه المسائل شكلت صعوبات بالغة في فهم التراث العقلي اليوناني على الحقيقة. لكن هذا اللبس وذلك الغموض كان يرجع في كثير من الأحيان إلى أن التراث المنقول إلى العربية كان غريباً على العرب أنفسهم، فلم يكن العرب أنفسهم على دراية وصلة مباشرة بالموضوع المترجم، وهذا سبب آخر من أسباب الغموض الذي تعرضت له بعض المترجمات.

3- ان معظم المشتغلين بحركة الترجمة في التراث في هذه المرحلة لم يمتلكوا ناصية اللغة العربية تماماً –وهي اللغة التي تم النقل إليها- ولذا فلم يتمكنوا من نقل الآراء التي وقفوا عليها بصورة دقيقة

4- ولما تنبه الخليفة العباسي الرشيد إلى ذلك الأمر، أراد أن يصلح هذا الخلل فاستقدم من السريان أو العرب من عرف عنهم الدقة في

الترجمة، وكلفهم بإعادة ما تم ترجمته من كتب ومؤلفات في العهود السابقة عليه.

أهم المترجمين

لقد اشتغل بحركة الترجمة، بصفة عامة، نفر غير قليل لكن المترجمين الذين أجادوا، بقيت لنا ترجماتهم -تقريباً- وذاع صيتها، وظلت تردد أسماؤهم على مر العصور. ومن بين هؤلاء جميعاً، كما يذكر ابن النديم في الفهرست.

1- حنين بن اسحاق المولود عام عام 194هـ وهو عربي الأصل نصراني، من أشهر المترجمين في القرن الثاني الهجري. درس اليونانية وحذقها، وتعلم آدابها كلغة، ودرس اللغة العربية، كما تعلم السريانية والفارسية وحذقها، ووقف على أدق خصائص كل لغة. تعلم صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه. وعاصر المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، وتبوأ مكانة سامية في الترجمة في عصر المتوكل، بحيث وجدنا المتوكل يسند إليه رياسة الترجمة. واهتم بإصلاح الترجمة التي وضعت في خلافة المنصور والرشيد. ومن الواضح كما يذكر ابن النديم في الفهرست أن المأمون أسند إليه ترجمة مؤلفات أرسطو، فترجمها على خير وجه، مما حاز إعجاب المأمون وكبار رجال الدولة، وهذا ما جعله يغدق عليه المال.

2- كذلك يذكر ابن النديم أن يحيى بن عدي أهم المترجمين العرب في القرن الرابع الهجري وهو يعقوبي المذهب، تلقى العلم على متى بن يونس، وكانت له معرفة دقيقة بالعلوم الفلسفية، مما جعله يجيد النقل من السريانية إلى العربية.

3- قسطا بن لوقا البعلبكي : من نصارى الشام -وهو من مترجمي القرن الثالث الهجري وكان من المقربين عند المقتدر، يذكر ابن النديم أنه رحل غلى بلاد الروم في طلب العلم، ثم وفد إلى بغداد للترجمة وكان يجيد اليونانية والسريانية والعربي، بل كان عالماً في هذه اللغات. ومن أدق صفاته في الترجمة أنه كان جيد النقل، حسن العبارة والأسلوب، سريع الخاطر. نقل كثيراً من الكتب لأفلاطون وأرسطو، وأعاد إصلاح بعض الترجمات التي أجريت في عهود سابقة عليه.

4- أبو عثمان الدمشقي: وهو من مترجمي القرن الرابع الهجري، أجاد في النقل والترجمة، وقد نقل كثيراً من كتب المنطق والهندسة ، ومن أهمها اشتراكه مع يحيى بن عدي في ترجمة كتاب الجدل (الطوبيقا) لأرسطو.

5- يوحنا البطريق: شخصية أخرى من المترجمين في القرن الثالث الهجري، اشتهر بترجمته الدقيقة لكتاب الحيوان لأرسطو. وكان من المقربين للمأمون الذي نصبه أميناً على ترجمة الكتب في علوم الطب والهندسة.

لقد ذكرنا هؤلاء الأعلام على سبيل المثال لا الحصر، لأننا نريد أن ننتقل في مسيرتنا إلى معالجة مسائل التراث العربي الإسلامي. حقيقة ظهرت في العالم الإسلامي في ذلك الوقت ترجمات رائعة ودقيقة وجادة، ولكن ما هو أجدر بالحديث من كل هذا هو أن العقلية الإسلامية بعد أن تمثلت تفكير الإغريق وغيرهم، كانت بحاجة لأن تقف وقفة تأمل. نعم تأمل في النص القرآني وأصول العقيدة. هل يقبل المسلمون الفلسفة اليونانية التي تخالف في طبيعتها وأصولها ما جاء بالنصوص القرآنية وأصول العقيدة؟ أم ينظر هؤلاء في أصول تلك الفلسفات فيأخذون ما يشاءون ويلفظون ما يخالف العقيدة؟ أم يحاولون التوفيق بينت العقل والنقل؟ إننا لانريد أن نستبق القول فنحكم بمعيار واحد على ما جادت به قريحة المسلمين حول موضوعات الفلسفة ومسائلها . ذلك أننا نريد أن نعالج ما أتى به المسلمون معالجة شاملة بالنظر فى مسائل الفلسفة والعلم معاً ، ثم نحاول استخلاص الملامح العامة للفكر الإسلامى كفكر حضارى.

الباب الثانى

لحظة الترجمة العلمية
(حنين بن اسحق نموذجا)

الفصل الأول

حنين بن اسحق وحياته

تكاد المعلومات[1] التى لدينا عن حنين تتفق على اسمه وكنيته ، فهو حنين بن إسحاق العبادى[2] ، ويكنى أبا زيد (194- 64هـ)[3]، من

---

(1) ابن النديم ، الفهرست ،ص 409 ؛ ابن القفطى، تاريخ الحكماء ، ص171 ؛ ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء ، ص257؛ ابن العبرى ، تاريخ مختصر الدول، ص144 .

(2) يقول ابن خلكان:"والعبادى- بكسر العين المهمله وفتح الباء الموحدة وبعد الألف دال مهملة- هذه النسبة إلى عباد الحيرة ، وهم عدة بطون من قبائل شتى نزلوا الحيرة وكانوا نصارى ينسب إليهم خلق كثير ، منهم عدى بن زيد العبادى الشاعر المشهور وغيره ، قال الثعلبى فى تفسيره فى سورة المؤمنين فى قوله تعالى : {فقالوا أنؤمن لبشر من مثلنا وقومهما لنا عابدون} أى مطيعون متذللون ، والعرب تسمى كل من دان الملك عابداً له ، ومن ذلك قيل لأهل الحيرة العباد ، لأنهم كانوا أهل طاعة لملوك العجم . والحيرة - بكسر الحاء المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح الراء وبعدها هاء - وهى مدينة قديمة كانت لبنى المنذر ومن تقدمهم من ملوك العرب مثل عرو بن عدى اللخمى وهو جدّ بنى المنذر ، ومن بعده من أبنائه، وكانت من قبل عمر ولخاله جذيمة الأبرش الأزدى صاحب الزّبّاء ، وخربت الحيرة ، وبنيت الكوفة فى الإسلام على ظهرها فى سنة سبع عشرة للهجرة ، بناها عمر بن الخطاب على يد سعد بن أبى وقاص" . وفيات الأعيان ، جـ1 ، ص 205 .

وقد نقل محمد باقر الموسوى الخوانسارى الأصبهانى فى روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات ، ص 258 ، كل ما ذكره ابن خلكان تماماً عن حنين بن إسحق .

(3) اختلفت الأراء حول تحديد تاريخ وفاة حنين بن إسحق ، فبينما نجد معظم كتب التراث قد أكدت أنه توفى فى عام 260 هـ على أساس تحديد ابن النديم ، الفهرست ص 409-410، على سبيل المثال :

أ - ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 173 .

ب- الذهبى ، العبر فى خبر من غبر ، ص 20 .

جـ - اليافعى اليمنى المكى ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان ، ص 172 .

د - ابن الجوزى ، المنتظم .

هـ - ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ص 250 الجزء الأول .

بينما هذا الاتفاق ، نجد أن ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء ، ص 263 يذكر : "وكان مولد حنين فى سنة مائة وأربع وتسعين للهجرة ، وتوفى فى زمان المعتمد على الله وذلك فى يوم الثلاثاء أول كانون الأول من سنة ألف ومائة وثمان وثمانين للإسكندر ، وهى لست خلون من صفر سنة مائتين وأربع وستين للهجرة ، وكانت مدة حياته سبعين سنة" . إننا نلاحظ أن ابن أبى أصيبعة هو المصدر الوحيد الذى بين أيدينا من المصادر القديمة الذى ذكر أن تاريخ ميلاد حنين عام 194هـ ، بينما لم تذكر كتب التراث التى دوّنها اليعقوبى (+284هـ) أو المسعودى (346هـ) أو ابن النديم (377هـ) أو صاعد الأندلسى (+ 462هـ) أو البيهقى (+ 595هـ) أو ابن القفطى +) 646هـ) ، أية معلومات عن ولادة حنين . وهذا يدل على أن ابن أبى أصيبعة تحرى هذه النقطة وتحقق منها ، ومع أنه لم يذكر لنا مصدره فيها إلا أنه يمكن لنا أن نزعم أنه ربما أخذها عن ابن الداية (+340هـ) أو أبى سليمان المنطقى السجستانى (آخر القرن الرابع الهجرى) ، أو أبو

نصارى الحيرة، ولد لأب نسطورى يعمل بصناعة العقاقير[1] والصيدلانيات[2] . وقد نشأ حنين محباً للعلم ، توّاقاً للمعرفة ، فكان عليه أن يرتاد مجالس التعليم، ويتلقى العلم على أربابه ، وكان مجلس يوحنا بن ماسويه من أشهر مجالس التعليم وقتئذ ، فاتجه حنين إلى هذا المجلس بكل طاقاته ، يقول ابن أبى أصيبعة نقلاً عن يوسف ابن إبراهيم الطبيب، أول ما حصل لحنين بن إسحق من الاجتهاد والعناية فى صناعة الطب هو أن مجلس يوحنا بن ماسوية كان من أعمر مجلس يكون فى التصدى لتعليم صناعة الطب[3] ، وكان يجتمع فيه أصناف أهل الأدب . قال يوسف : وذلك أنى كنت أعهد حنين بن إسحق الترجمان يقرأ على يوحنا بن ماسوية كتاب فرق الطب الموسوم باللسان الرومى والسريانى بهراسيس ، وكان حنين إذ ذاك صاحب سؤال وذلك يصعب على يوحنا ، وكان يباعده أيضاً من قلبه أن حنيناً كان من أبناء الصيارفة من أهل الحيرة ، وأهل جنديسابور خاصة ومتطببوها ينحرفون عن أهل الحيرة ، ويكرهون أن يدخل فى صناعتهم أبناء التجار. فسأله حنين فى بعض الأيام عن بعض ما كان يقرأ عليه مسئلة مستفهم لما يقرأ ، فرد يوحنا وقال : ما لأهل الحيرة ولتعليم صناعة الطب ! صر إلى فلان قرابتك حتى يهب لك خمسين درهماً تشترى منها

الفرج ابن هندو فقد كان كثير النقل عنهم ، وهذا ما تشهد به صفحات عيون الأنباء ، لكن الأمر الغريب والمحير أن كتب التراث وقعت فى خطأ شديد فى تحديد التاريخ الميلادى لوفاة حنين ، فقد ذكر ابن النديم فى الفهرست أنه : "أول يوم من كانون الأول سنة ألف ومائة وخمس وثمانين للإسكندرى الرومى" وتابعه ابن القفطى ، ص 173 ، وابن خلكان ، جـ1 ، ص 250 ، والخوانسارى ، ص 257- 258 . أما ابن أبى أصيبعة فقد حددها بعام 1188م . ولاشك أن تحديد 1185م أو 1188م تاريخاً ميلادياً يوافق 260هـ أو 264هـ شديد الخطأ ، إذ إن عام 194هـ يوافق عام 809م ، فإذا أضفنا سبعين عاماً إلى هذا التاريخ حسب تحديد ابن أبى أصيبعة يصبح تاريخ وفاة الرجل عام 879م وهذا يخالف ما حدده ماكس مايرهوف (877م) بفارق عامين هما الفارق بين سبعين عاماً هجرية وسبعين عاماً ميلادية ، وقد رأينا أن نأخذ برأى ابن أبى أصيبعة مع التنويه بالخطأ الذى حدث فى تحديد العام الميلادى .

(1) دى لاسى أوليرى ، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ، ترجمة تمام حسان ، ص 247 .

(2) ابن العبرى ، تاريخ مختصر الدول ، ص 144 .

(3) Mayerhof, M.(1928). ***An Arabic Compendium of Medico-Philosophical***, Isis, Vol. X, PP. 340-349.

قفافاً صغاراً بدرهم ، وزرنيخاً بثلاثة دراهم ، واشتر بالباقى قلوساً كوفية وقادسية ، وزرنخ القادسية فى تلك القفاف ، واقعد على الطريق، وصح القلوس الجياد للصدقة والنفقة . ربع القلوس فإنه أعود عليك من هذه الصناعة[1] . ثم أمر به فأخرج من داره فخرج حنين باكياً مكروباً. وغاب عنا حنين فلم نره سنتين .

وبعد هذا الوقت الطويل كان يوسف بن إبراهيم يعود إسحق بن الخصى لما اعتل ، يقول يوسف : إنه أبصر إنساناً له شعره قد جللته وقد ستر وجهه عنى ببعضها ، وهو يردد وينشد شعراً بالرومية لأوميروس رئيس شعراء الروم، فشبهت نغمته بنغمة حنين .

وكان العهد بحنين قبل ذلك الوقت بأكثر من سنتين ، فقلت لإسحق بن الخصى هذا حنين ، فأنكر ذلك إنكاراً يشبه الإقرار، فهتفت بحنين فاستجاب لى. وقال ذكر ابن رسالة الفاعلة إنه من المحال أن يتعلم الطب عبادى ، وهو برئ من دين النصرانية إنه رضى أن يتعلم الطب حتى يحكم اللسان اليونانى إحكاماً لا يكون فى دهره من يحكمه إحكامه . وما اطلع على أحد غير أخى هذا ولو علمت أنك تفهمنى لاستترت عنك ، لكنى عملت على أن حيلتى قد تغيرت فى عينك وأنا أسألك أن تستر أمرى ، فبقيت أكثر من ثلاث سنين وإنى لأظنها أربعاً لم أره .

ثم إنى دخلت يوماً على جبرائيل بن بختيشوع ، وقد انحدر من معسكر المأمون قبل وفاته بمدة يسيرة ، فوجدت عنده حنيناً وقد ترجم له

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 258 . ورد نفس النص عند ابن القفطى ولكن بتحريف إذ يقول : "وكان حنين صاحب سؤال وكان يصعب على يوحنا فسأله حنين فى بعض الأيام مسئلة مستفهم فجَردَ يوحنا وقال ما لأهل الحيرة والطلب عليك ببيع الفلوس فى الطريق وأمر به فأخرج من داره"، تاريخ الحكماء ، ص 174 ومن الواضح أن ابن القفطى قد ذكر هذا النص عن يوسف الطبيب ، كما يقول ، وهو نفس مصدر ابن أبى أصيبعة ، ومن الواضح أيضاً أن الخطأ عند ابن القفطى ورد فى كلمة "الفلوس" التى صحتها "القلوس" وهى =الحبال التى تشد بها السفن . لقد كان القفطى مصدراً هاماً من مصادر براون الذى نقل عبارة ابن القفطى محرفة بقوله : "... ماذا يصنع أهل الحيرة بالطب ؟ اذهب واشتغل فى صرف النقود فى الشوارع" براون ، الطب العربى ، ص 41 ، ونرى أحد أوجه النقل أيضاً فى هذه الأيام بنفس الصورة ونفس الأخطاء ، إذ ذكر محمود دياب ، نفس خطأ براون بدون تحقيق ، راجع: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1970 ، ص 73.

أقساماً قسمها بعض الروم فى كتاب من كتب جالينوس فى التشريح ، وهو يخاطبه بالتبجيل ويقول له : يا ابن ربن حنين ، وتفسيره ابن المعلم. فأعظمت ما رأيت، وتبين ذلك جبرائيل فى فقال لى : لا تستكثرن ما ترى من تبجيلى هذا الفتى ، فوالله لئن مُدّ له فى العمر ليفضحن سرجس ، وسرجس هذا الذى ذكره جبرائيل هو الرأس عينى[1] ، وهو أول من نقل شيئاً من علوم الروم إلى اللسان السريانى، وليفضحن غيره من المترجمين .

وخرج من عنده حنين وأقمت طويلا ، ثم خرجت فوجدت حنيناً ببابه ينتظر خروجى ، فسلم على وقال لى : قد كنت سألتك ستر خبرى، والآن فأنا أسألك إظهاره وإظهار ما سمعت من أبى عيسى وقوله فىّ، فقلت له : أنا مسود وجه يوحنا بما سمعت من أبى عيسى لك ، فأخرج من كمه نسخة ما كان دفعه إلى جبرائيل وقال لى تمام سواد وجه يوحنا يكون بدفعك إليه هذه النسخة، وسترك عنه علم من نقلها ، فإذا رأيته قد اشتد عجبه بها أعلمه أنه إخراجى . ففعلت ذلك من يومى ، وقبل انتهائى إلى منزلى .

فلما قرأ يوحنا تلك الفصول وهى التى تسميها اليونانيون الفاعلات، كثر تعجبه وقال : أترى المسيح أوحى فى دهرنا هذا إلى أحد ؟ فقلت له فى جواب قوله : ما أوحى فى هذا الدهر ولا فى غيره أحد ، ولا كان المسيح إلا أحد من يوحى إليه . فقال لى : دعنى من هذا القول ، ليس هذا الإخراج إلا إخراج مؤيد بروح القدس . فقلت له : هذا إخراج حنين بن إسحق الذى طردته من منزلك وأمرته أن يشترى قلوساً ، فحلف بأن ما قلت له محال . ثم صدق القول بعد ذلك وسألنى التلطف لإصلاح ما بينهما ، ففعلت ذلك وأفضل عليه إفضالاً كثيراً ، وأحسن إليه ولم يزل مبجلاً له حتى فارقت العراق، فى سنة خمس وعشرين ومائتين وهذا جملة ما ذكره يوسف بن إبراهيم .

أقول : ثم إن حنيناً لازم يوحنا بن ماسويه منذ ذلك الوقت وتتلمذ له واشتغل عليه بصناعة الطب ، ونقل حنين لابن ماسوية كتباً كثيرة وخصوصاً من كتب جالينوس بعضها إلى اللغة السريانية وبعضها إلى

---

(1) هو سرجس الرأس عينى ، أول من نقل كتب اليونانيين على ما قيل إلى لغة السيريانيين ، وكان فاضلا وله مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

العربية، وكان حنين أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية ، والدراية فيهم مما لم يعرفه غيره من النقلة الذين كانوا فى زمانه ، مع ما دأب أيضاً فى إتقان العربية والاشتغال بها حتى صار من جملة المتميزين فيها.

أخطاء كتب التراث فى تعلمه على الخليل

وربما كانت بعض الأخطاء التى أشرنا إليها أمثلة واضحة على ما كان يحدث من أخطاء أثناء عملية النقل من كتب التراث ، لكن هذه الأخطاء على أية حال لا تقاس بأخطاء موضوعية فادحة وقعت فيها بعض الكتابات قديمها وحديثها ، كأن يقع الخطأ مثلاً فى الحديث عن مشيخة هذا العالم أو ذاك ، أو تلقيه العلم على شخص معين بالذات لم يكن قد التقى به . وهذا ما نجده فى كتب التراث التى أرّخت لحنين بن إسحاق، وعرضت لتلقيه العلم ، وما نراه بوضوح أيضاً فى العمليات اللاحقة من النقل لدى بعض الكتاب . وهذا ما يدل على ضعف عام فى المستوى الثقافى ، وعدم معرفة حقيقية بأعلام العصر، وعدم متابعة النصوص وقراءتها فى مصادرها ، أو ضعف فى تحليل النصوص، ونقدها نقداً ذاتياً داخلياً ، أو نقداً خارجياً ، وتلك أبسط القواعد التى يمكن للمؤرخ بصفة عامة أن يلمَّ بها أثناء عرضه لفكرة ركبها من هنا أو هناك .

وأحد الأخطاء الفادحة التى ذاعت عن حنين ذلك الخطأ الذى عمَّ كتابات القدماء ، وانتقل أيضاً إلى المحدثين والمعاصرين ، والمتعلق بمشيخته فى مقتبل عمره . فنحن نألف رواية غير صحيحة تناقلت عبر الأجيال من كاتب لآخر تقص علينا أن حنيناً تعلم اللغة العربية على الخليل بن أحمد الفراهيدى شيخ النحويين العرب ، وأنه أدخل كتاب العين المعروف إلى بغداد . من أين جاءت هذه القصة ؟ وكيف تطورت وانتقلت من جيل إلى آخر ؟

إن أقدم مصدر ذكر هذه المسألة مؤرخ الأطباء المعروف "أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي" المعروف بابن "جلجل" الذى صنف كتاب "طبقات الأطباء والحكماء" عام 377هـ .

يذكر ابن جُلْجُلْ الفقرة التالية عن حنين بن إسحق " ونهض من

بغداد إلى أرض فارس ، وكان الخليل بن أحمد النحوى رحمه الله، بأرض فارس، فلزمه، حتى برع فى لسان العرب . وأدخل كتاب العين بغداد"[1]. هذه الفقرة التى أوردها ابن جلجل فى مؤلفه انتقلت إلى عدد كبير من مؤرخى التراث الإسلامى بدون نقد أو تحقيق ، ويمكن أن نتبين أن بعض الكتابات الهامة فى التراث اعتمدت على هذه الفقرة وأخذت عنها ومنها الفقرات التالية :

1- ابن القفطى يقول عن حنين فى تاريخ الحكماء : "ونهض من بغداد إلى أرض فارس ودخل البصرة ولزم الخليل بن أحمد حتى برع فى اللسان العربى وأدخل كتاب العين بغداد". [2]

2- ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء فى طبقات الأطباء يذكر : "وكان حنين ابن إسحق فصيحاً لسناً بارعاً شاعراً ، وأقام مدة فى البصرة، وكان شيخه فى العربية الخليل بن أحمد".[3]

3- ابن العبرى فى مؤلفه تاريخ مختصر الدول يقول : "ونهض من بغداد إلى أرض فارس ودخل البصرة ولزم الخليل بن أحمد حتى برع فى اللسان العربى ثم رجع إلى بغداد". [4]

4- أما خير الدين الزركلى الذى ترجم للأعلام فيذكره قائلاً : "وكان أبوه صيدلانياً من أهل الحيرة (فى العراق) وسافر حنين إلى البصرة فأخذ العربية عن الخليل بن أحمد". [5]

هذا الخطأ الذى وجد فى بعض كتب التراث الذى نلتقى به بين دفاف الكتب انتقل إلى العصر الحديث والمعاصر ، فنجد على هذا الوقت أن الأخطاء لازالت شائعة وتنتقل من جيل لآخر ، وقد آثرنا أن نقدم هنا بعض هذه الأخطاء فى الفقرات التالية :

---

(1) ابن جلجل ، طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، 1955 ، ص 68- 69 . ويرجع الفضل إلى الأستاذ فؤاد سيد فى الكشف عن بعض هذه الجوانب .

(2) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 171 .

(3) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 257 .

(4) ابن العبرى ، تاريخ مختصر الدول ، ص 144 .

(5) خير الدين الزركلى ، قاموس تراجم الرجال والنساء ، ص 325 .

1- بروكلمان يذكر فى تاريخ الأدب العربى أن حنين "درس فى البصرة على الخليل وأدخل كتاب العين بغداد". [1]

2- دى لاسى أو ليرى يذكر فى مؤلفه مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب الذى ترجم فى ترجمتين بيروتية ومصرية : "وذهب حنين لدى طرده من المدرسة إلى أرض الإغريق ، وحصل هنالك على معرفة تامة باللغة الإغريقية .. وعاد فى الوقت المناسب ، واستقر حيناً فى البصرة ، حيث تعلم العربية على يدى الخليل بن أحمد". [2]

3- عمر فروخ فى الطبعات المتتالية لتاريخ العلوم عند العرب يذكر الفقرة التالية عن حنين بن إسحق : "من أقدم النقلة وأشهرهم وأقدرهم حنين ابن إسحق ، ولد فى الحيرة سنة 194هـ (810م) ، وتلقى شيئاً من الطب على يوحنا بن ماسوية (ت 243هـ) ثم تابع درس الطب فى بلاد الروم. بعدئذ زار الإسكندرية وفارس ودرس فيهما شيئاً من الفلسفة والطب . ثم عـاد إلى البصرة وتبحر فى درس اللغة العربية على الخليل ابن أحمد (ت174هـ)". [3]

هناك نصوص أخرى كثيرة غير تلك التى ذكرناها ، لكننا أوردنا هذه النصوص دون غيرها لأن الكتابات التى عرضنا لها هى كتابات هامة فى الحياة الثقافية للقارئ فى التراث وعادة ما ينقل عنها الدارس أو الباحث مباشرة. لكن الكتابات التى أصدرها ماكس مايرهوف أو برجستراسر أو روزنتال لم تشر إلى هذا الأمر ، بل ربما جاء الكلام عن تعلم حنين للغة العربية بصورة عرضية لا تذكر تعلمه على الخليل.

والأمر الهام فى كل هذه النصوص أنها لم تنقل عن ابن النديم والفهرست الذى صنفه ، كما هو مألوف ، لأن ابن النديم لم يذكر شيئاً من هذا القبيل ، وهو معاصر لابن جلجل ، ودوّن الفهرست فى نفس العام الذى دوّن فيه كتاب ابن جلجل . وقد أورد ابن النديم الفقرة التالية عن الخليل بن أحمد : "وهو أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد قال ابن أبى خيثمة أحمد أبو الخليل أول من سمى فى الإسلام بأحمد وأصله من

---

(1) بروكلمان ، تاريخ الأدب العربى ، ص 103 .

(2) دى لاسى أوليرى ، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ، ص 247 .

(3) عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، ص 117 .

الأزد من فراهيد .. وكان شاعراً مقلاً وتوفى الخليل بالبصرة سنة سبعين ومائة وعمره أربع وسبعون سنة وله من الكتب المصنفة كتاب العين". [1]

وفى القرن الخامس الهجرى كتب صاعد الأندلسى فى طبقات الأمم تعليقاً على كتب التراجم التى أوردت خبر تعلم حنين على الخليل ، كتب يقول : "وتعلم العربية فى البصرة من (الخليل) بن أحمد وهو أدخل كتاب العين بغداد . ولم يكن الخليل بن أحمد بأرض فارس ، وإنما كان بالبصرة ، وتوفى سنة سبع ومائتين وبين وفاته ووفاة حنين المذكور تسعون سنة فانظر !". [2]

ومن الواضح من نص صاعد الأندلسى أنه يتهجم ويتعجب من نص ابن جلجل الذى دون قبله بقرن من الزمان ، ولابد أنه قرأه وفهمه لأنه يذكر: "ولم يكن الخليل بأرض فارس " ، وقد ذكر ابن جلجل فى ترجمته "وكان الخليل بن أحمد النحوى رحمه الله بأرض فارس". ومن المعروف أن ابن جلجل هو أقدم مصدر من كتب التراجم يذكر لنا هذا النص الغريب ، مما يدل بصورة واضحة على عدم إلمامه بثقافة العصر .

وربما أمكننا أيضاً أن نستدل على الأخطاء الشديدة الأخرى التى وقع فيها ابن جلجل ونقلتها كتب التراث عنه من نص آخر هام ورد عنده ونقله ابن أبى أصيبعة ، فقد ذكر ابن جلجل عن يوحنا بن ماسوية[3] أن هارون الرشيد قلده ترجمة الكتب القديمة مما وجده فى أنقرة وعمورية وبلاد الروم. أما ابن أصيبعة فقد نقل نفس كلام ابن جلجل قائلاً : "وقال سليمان بن حسان : كان يوحنا بن ماسوية مسيحى المذهب سريانياً ، قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة مما وجد بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين سباها المسلمون ، ووضعه أميناً على الترجمة ". [4]

---

(1) ابن النديم ، الفهرست ، ص 63-64 .

(2) صاعد الأندلسى ، طبقات الأمم ، ص 55 ، ويلاحظ أن تاريخ وفاة الخليل دون خطأ فى نص صاعد إذ إنه يقصد سنة سبعون ومائة .

(3) ابن جلجل ، طبقات الأطباء ، ص 65 .

(4) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 246 .

لم يعلق ابن أبى أصيبعة على كلام ابن جلجل الذى نقله عنه وفيه أخطاء. أولها أن يوحنا بن ماسوية كان طبيباً للمأمون وليس للرشيد ، والمأمون هو الذى قلده أمانة الترجمة . أما أبو ماسوية أى يوحنا فهو الذى طب للرشيد[1]. وثانيها أن فتح أنقرة وعمورية كان فى زمن المعتصم بالله سنة 223هـ ، ولم يكن فى عصر الرشيد ، كما ذكر ابن جلجل ونقل عنه ابن أصيبعة .

هذه النصوص وغيرها مما ورد فى كتاب ابن أبى أصيبعة ، تبيّن لنا أن أكثر كتب التراث القديمة امتلأت بالأخطاء الفنية الدقيقة ، وربما السبب فى هذا كبر حجم المادة العلمية التى وجدها المؤرخون أمامهم فى ذلك العصر ، والتى اختفت أكثرها من بين أيدينا الآن .

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 242 .



الفصل الثانى

حنين والخلفاء

لقد ركزت كتب التراث على وصف الحاله العلمية والعقلية فى العالم الإسلامى فى العصر العباسى، وقد أشارت هذه الكتابات بصورة خاصة إلى اهتمام الخليفة المنصور ثانى الخلفاء العباسيين، وكذا الخليفة المأمون سابع خلفاء الدولة العباسية، بتكريم العلماء ، وجمع الكتب ، والنهضة العلمية ويمكن لنا أن نشير فى هذا الصدد إلى أن عصر المأمون على وجه الخصوص يعتبر من أزهى عصور الدولة العباسية فى هذه الفترة لأسباب عديدة من بينها اهتمام هذا الخليفة الشخصى بالعلم، والمناظرات، وبشغفه الأطلاع على تراث الأمم الأخرى؛ وربما كان مرد هذا اعتناقه للمذهب العقلى الذى تدين به المعتزلة، ونشأته العلمية الأولى .

وما يجمع بين هذين الرجلين أيضاً ذلك التسامح الكبير الذى اتسما به[1]، فقد قربا النقلة والأطباء والمفسرين من كل جنس ودين ، ولم يفرقا بين هذا وذاك وقد هيأ لهم هذا أن يجمعا فى البلاط من العلماء الأكفاء عدداً كبيراً ينقلون من اليونانية مباشرة أو عن طريق السريانية. والدليل على ذلك، كما يذكر ابن القفطى ، أن المنصور حين قدم إليه رجل من الهند ذو علم فى الفلك ، وبجعبته كتاب يبحث فى الفلك أمر بترجمة ذلك الكتاب إلى العربية "وأن يؤلف منه كتاب تتخذه العرب أصلاً فى حركات الكواكب فتولى ذلك محمد بن إبراهيم الفزارى وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون السند هند الكبير". [2]

لسنا هنا بصدد التأريخ للمنصور أو لغيره، وإنما نتتبع حركة العلم فى عصر المأمون الذى أسس بيت الحكمة وجعله نبراساً للأجيال ، وجمع فيه من العلماء وأفاضل الأطباء والتراجمة ماامكنه من بعث نهضة علمية شاملة فى عصره. وحتى نعرف حقيقة حركة العلم فى عصره وتاريخية هذه الحركة والمنطق الذى سارت وفقاً له ، بما جعلها حركة تأتى ثمارها ، وجعل حنين بن إسحق يتبوء مكان الصدارة فيها ، نشير إلى مايلى من الخصائص :

---

(1) بروان ، الطب العربى ، ص 21-22 .
(2) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 270 .

1- أن المأمون اهتم بالترجمة اهتماماً بالغاً. وقد أشارت كتب التراث، خاصة ابن النديم وابن أبى أصيبعة إلى قصص وروايات كثيرة تدل على اهتمامه هذا ، ننقل من بينها القصة التى يرويها ابن أبى أصيبعة نقلاً عن يوسف بن إبراهيم حيث يقول : "ولما رأى المأمون المنام الذى أخبر به أنه رأى فى منامه كأن شيخاً بهى الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول:"أنا أرسطوطاليس" أتيته من منامه وسأل عن أرسطوطاليس فقيل له رجل حكيم من اليونانيين . فأحضر حنين بن إسحق إذا لم يجد من يضاهيه فى نقله، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية"[1] . ومع أننا لانستطيع أن نستبعد مثل هذه الرواية بصورة كاملة ، إلا أننا فى نفس الوقت لايمكن أن نصدقها تماماً، لأنه فى هذه الحالة علينا أن نسلم بأن التطور العلمى فى ذلك العصر تم وفق أصول غيبية تتمثل فى الأحلام وتفسيرها . والذى لاشك فيه أن الأمر يختلف عن هذا تماماً، لأن العلم وتطوره فى عصر المأمون كان حلقة من حلقات سلسلة متكاملة تسبقها حلقات وتليها تطورات ، وهذا أمر يخضع للتفسير السسيولوجى والحضارى لتطور العلم .

2- أن المأمون كان يشترط على حكام البلاد التى يفتحها أن يعطوا الكتب مكان الغرامة المفروضة فلما "انتصر المأمون على الروم، سنة 215هـ (830م)، علم بأن اليونان كانوا - لما أنتشرت النصرانية فى بلادهم- قد جمعوا كتب الفلسفة من المكتبات وألقوا بها فى السراديب . فطلب المأمون من ملك الروم أن يعطيه هذه الكتب مكان الغرامة التى كان قد فرضها عليه . فقبل توفيل (ثيوفيلوس) ملك الروم بذلك وعده كسباً كبيراً له . أما المأمون فعد ذلك نعمة عظيمة عليه"[2]. وقد أشارت بعض المصادر[3] بأن ملك الروم أمتنع فى بداية الأمر ، لكن أشير عليه بأن هذه الكتب إذا دخلت أمة من الأمم أفسدتها، ففعل . ولما حصل المأمون على غايته أمر بتعريبها وتحريرها وإصلاحها[4] ، وبذل من الأموال والعطايا

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 259 .

(2) عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، ص113

(3) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص29-30 .

(4) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ2 ، ص 217 .

الأموال والعطايا الشيء الكثير[1]، وكان أن أنشأ مدرسة للعلماء فى بغداد حيث نشطت فيها دراسة الكتب الإغريقية وترجمتها نشاطاً عظيماً [2] ، وهى ماعرف ببيت الحكمة .

لقد أدى العلماء فى بيت الحكمة واجبهم العلمى فى جو تسوده أخلاقيات العلماء ، من حب وتقدير وتسامح . كما كان أكثر العلماء فى بيت الحكمة من النصارى والسريان والفرس وغيرهم، ولم تعرف هذه المؤسسة صور التعصب لجنس معين أو دين معينه وإنما كان شعار كل هؤلاء الحرية الفكرية التامة ، والسبب فى هذا الجو العقلى الذى وفره المأمون لعلمائه، فانقطع كل هؤلاء الرهط من العلماء إلى الدرس والنقل والنسخ ومطالعة كتب الحضارات الأخرى وإختيار ما يصلح للعصر لينقل للأجيال فى صورة علمية لائقة .

والواقع أن المأمون كان يثق فى حنين الشاب المتعلم الذى قدمه له كبير أطبائه . فاختاره لتقلد رياسة بيت الحكمة ، وجعل بين يديه كُتاباً نحارير، ينقل ذخائر العلم اليونانى، ويراجع نقولات من يعمل فى حقل الترجمة بعامة، إذ كان قد امتلك ناصية أربع لغات، كما سبق وذكرنا . وقد دأبت كتب التراث والكتابات المحدثة التى نقلت عنها، على رسم صورة لحنين الجَشِع الذى كان يتقاضى من المأمون زنة ماينقل من الكتب ذهباً ، ولذا كان يتخير الورق الغليظ، حتى يجزل له المأمون العطاء ، بل إن ابن أبى أصيبعة يقدم لنا وصفا أكثر بشاعة لجشع الرجل إذ يقول عن كتابات حنين "... وهى مكتوبة بخط الأزرق[3] كاتب حنين ، وهى حروف كبار بخط غليظ فى أسطر متفرقة، ورقها كل ورقة منها بغلظ مايكون من هذه الأوراق المصنوعة يومئذ ثلاث ورقات أو أربع وذلك فى تقطيع مثل ثلث البغدادى وكان قصد حنين بذلك تعظيم حجم الكتاب، وتكثير وزنه، لأجل مايقابل له من وزنه دراهم ، وكان ذلك الورق يستعمله بالقصد ، ولاجرم أن لغلظه بقى هذه

---

(1) الشطى ، الطب عند العرب ، ص78 .

(2) الفردجيوم ، الفلسفة و الإلهيات ، ص250 .

(3) اعتادت الكتابات المختلفة على الإشارة للأزرق على أنه الكاتب الوحيد لحنين ، لكننا حصلنا على إشارة أخرى لدى ابن القفطى عن محمد بن الحسن الأحول يقول فيها : "وكان ناسخاً يورق لحنين بن إسحاق فى نقولاته".ابن القفطى ، أنباه الرواة على أنباه النحاة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، 1955 ، جـ3 ، ص1.9

السنين الطويلة من الزمان"[1]. لم يدرك ابن أبي أصيبعه مدى أبعاد هذه التهمة التى أراد أن يلتمس لها مبرراً فى نهاية الأمر بأن قال : "ولاجرم أن لغلظه بقى هذه السنين الطويلة من الزمان ".

إن ابن أبى أصيبعة لم يدرك حكاية هذا الورق، فقد كان العرب حتى بداية الدولة العباسية ، وعلى وجه التحديد أيام الخليفة المنصور، يستخدمون ورق البردى فى الكتابة ، وكان يستورد من مصر وتكاليفه باهظة. وقد اتفق أن نقل العرب فى عام 751 جماعة من أسرى الحرب الصينيين إلى سمرقند، وعندما أرادوا بيعهم عبيداً محترفى صنعة، اتضح لهم أن قسماً من هؤلاء الأسرى كان بارعاً فى صناعة الورق خبيراً بها . فكان أن قامت فى البلاد صناعة الورق ، وركزت الجهود على تحسينها وترقيتها، وأصبح الكتان والقطن عماد صناعة الورق الأبيض الناعم ، فغمر الإمبراطورية كلها حتى العاصمة بغداد، حيث احتفل بنجاحه بعد أن اطلق من سمرقند. وقد أدرك الخليفة المنصور قيمة هذه المادة الجديدة للكتابة نظراً لاستهلاك علمائه وكتبته كميات منها فى وزاراته، ومجامعه العلمية، ورواجه عند التجار والموظفين، وأدرك أنه بوسعه عن طريق هذه المادة الجديدة أن يتحرر من ربقة استيراد ورق البردى من مصر . لذلك حرم على دوائر دولته استعمال ورق البردى إذ ذاك، وأمر باستعمال الورق الرخيص فقط لأغراض الكتابة [2]. وقد أشارت زيجرد هونكه أيضاً إلى أن روجر الثانى جدد وثائق والده روجر التى كتبت عام 1090م على ورق خفيف لاحظ أنه يتمزق ، فكتبها على ورق سميك حفاظا عليها ، مما يعنى أن الورق الغليظ اعتمد رسمياً فى مختلف البلدان وقتئذ حفاظاً على مايدون ويكتب، فعامل الزمن كفيل بالقضاء على الورق ومايكتب عليه.

لقد اعترف المستشرقون بأقلامهم أن عصر المأمون من أزهى عصور الدولة العباسية، وأن المأمون ضرب بسهم وافر فى رفع شأن العلم والإقبال عليه طوال عشرين عاماً فى بغداد، وقد نشأ هذا الاهتمام لديه من باعث شخصى[3] وحين أسس بيت الحكمة أراد أن تكون هذه

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص270-271 .

(2) زيجرد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ص 45-46 .

(3) **Brockelmann , C**(1948)., *History of the Islamic People*, Routledge and Kegan Paul,London,P.124.

المؤسسة مثالاً حياً لامتزاج الآداب الإسلامية بالعلوم الدخيلة [1]، بصورة تؤسس حركة علمية عقلية شاملة فى ربوع الإمبراطورية .

وقد ترتب على هذه النهضة الميمونة أن انتشرت خزانات الكتب منذ عهد المأمون، لدى الحكام والمشتغلين بالعلم . و قد قدم ابن النديم فى الفهرست بعض الأقوال التى تشير إلى انتشار الخزانات الخاصة- أى المكتبات الخاصة .

1- يقول ابن النديم وهو يتحدث عن الشرائع : "قرأت فى كتاب وقع إلى قديم النسخ يشبه أن يكون من خزانة المأمون". [2]

2- وحين يتحدث عن الفتح بن خاقان يقول : "الفتح بن خاقان بن أحمد فى نهاية الزكاة والفطنة وحسن الأدب من أولاد الملوك اتخذه المتوكل أخاً وكان يقدمه على سائر ولده وأهله وكان له خزانة جمعها على بن يحيى المنجم له لم ير أعظم منها كثرة وحسناً". [3]

3- وعن سهل بن هارون يذكر : "وهو سهل بن هارون بن رامنوى الدستميسانى انتقل إلى البصرة وكان متحققاً بخدمة المأمون وصاحب خزانة الحكمة له وكان حكيماً فصيحاً شاعراً فارسى الأصل شعوبى المذهب". [4]

4- وعن ابن حاجب النعمان يقول :"وكان إليه فى أيام مُعزّ الدولة ديوان السواد ولم يشاهد خزانة للكتب أحسن من خزانته لأنها كانت تحتوى على كتاب عين وديوان فرد بخطوط العلماء المنسوبة". [5]

5- وعن أخبار آل المنجم يذكر :"واتصل على بن يحيى بمحمد بن إبراهيم المصعبى ثم اتصل بالفتح بن خاقان وعمل له خزانة كلها نقل إليها من كتبه ومما استكتبه الفتح أكثر مما أشتملت عليه خزانة

---

(1) Ibid, P.125.

(2) ابن النديم ، الفهرست ، ص32 .
(3) المصدر السابق ، ص169 .
(4) المصدر السابق ، ص174
(5) المصدر السابق ، ص193

حكمه قط". [1]

6- وعن أبو سهل الفضل بن نوبخت يقول ابن النديم : "فارسى الأصل وقد ذكرت نسب آل نوبخت فى كتاب المتكلمين واستقصيته ، وكان فى خزانة الحكمة لهارون الرشيد". [2]

من كل هذا يتضح لنا أن العصر الذى عاشه حنين بن إسحق كان قمة الازدهار العلمى والعقلى[3] ، وقد بلغ ذروته أيام المأمون العالم الجم الثقافة بين الخلفاء العباسيين ففى عصرها بلغ رقى الإسلام العقلى الذروة وأصبحت العلوم من طب وفلسفة وفلك وآداب وموسيقى وفنون فى متناول كل شخص من الرعية فى إمبراطوريته الواسعه الأرجاء .

صلته بالواثق بالله :

أما الواثق بالله (227هـ-242هـ) فكان محباً للنظر ، يقرب العلماء من فلاسفة وأطباء ، ويستمع إليهم ، ويحب أن تجرى المناظرات فى حضرته، وتلك كانت عادة الخلفاء فى ذلك الزمان وقد ذكر لنا المسعودى[4] فى مؤلفه "مروج الذهب" بعض ماجرى فى مجلس المناظرات الذى كان يحضره الواثق بالله، ومن قبيل هذا أن سأل الخليفة من حضر مجلسه هذا ، ومنهم ابن بختيشوع وابن ماسويه وحنين بن إسحاق ، أن يخبروه عن كيفية إدراك معرفة الطب ومأخذ أصوله ، أيكون من الحس أم من القياس والسنة ؟ أم يدرك بأوائل العقل؟ فأجابوه إلى سؤاله ، و بعد أن فرغوا من إجابتهم أحب الواثق بالله أن يسأل حنين ، فجرى بينهما هذا الحوار:"قال الواثق لحنين من بين الجماعة : ما أول آلات الغذاء من الإنسان ؟ قال: أول آلات الغذاء [من الإنسان] الفم ، وفيه الأسنان ، والأسنان اثنتان وثلاثون سنا ، منها فى اللحى الأعلى ستة عشر سناً، وفى اللحى الأسفل كذلك ، ومن ذلك أربعة فى كل واحد من اللحيين عراض محددة الأطراف تسميها

---

(1) المصدر السابق ، ص205

(2) المصدر السابق ، ص382

(3) أمين أسعد خير الله ، الطب العربى : مقدمة لدرس مساهمة العرب فى الطب و العلوم المتصلة به ، ص33.

(4) المسعودى ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ص80-83.

الأطباء من اليونانيين القواطع وذلك أن بها يقطع مايحتاج إلى قطعة من الأطعمة اللينة، كما يقطع هذا النوع من المأكول بالسكين ، وهى الثنايا والرباعيات ، وعن جنبى هذه الأربعة فى كل واحد من اللحيين سنان رؤوسهما حادة وأصولهما عريضة ، وهى الأنياب ، وبها يكسر كل ما يحتاج إلى تكسيره من الأشياء الصلبة مما يؤكل ، وعن جنبى النابين فى كل واحد من اللحيين خمس أسنان أحر عوارض خشن، وهى الأضراس، ويسميها اليونانيين الطواحن ؛ لأنها تطحن ما يحتاج إلى طحنه مما يؤكل، وكل واحد من الثنايا والرباعيات والأنياب له أصل واحد ، وأما الأضراس فما كان منها فى اللحى الأعلى فله ثلاثة أصول ، خلا الضرسين الأقصيين، فإنه ربما كان لكل واحد منهما أصول أربعة ، وما كان من الأضراس فى اللحى الأسفل فلكل واحد منها أصلان خلا الضرسين الأقصيين، فإنه ربما كان لكل واحد منهما أصول ثلاثة ، وإنما احتيج إلى كثرة أصول الأضراس دون سائر الأسنان لشدة قوة العمل بها ، وخصت العليا منها بالزيادة فى الأصول لتعلقها بأعلى الفم .

قال الواثق : أحسنت فيما ذكرت من هذه الآلات ، فصنف لى كتاباً تذكر فيه جميع مايحتاج إلى معرفته من ذلك ، فصنف له كتاباً جعله ثلاث مقالات ، يذكر فيه الفرق بين الغذاء والدواء المسهل وآلات الجسد .

وقد ذكر أن الواثق سأل حنيناً فى هذا المجلس وفى غيره عن مسائل كثيرة، وأن حنيناً أجاب عن ذلك ، وصنف فى كل ذلك كتاباًترجمه بكتاب "المسائل الطبيعية" يذكر فيه أنواعاً من العلوم ، فكان مما سأل الواثق حنيناً من المسائل ، وقيل : بل أحضر له [الواثق] نديماً من ندمائه فكان يسأله بحضرته والواثق يسمع ويتعجب مما يورده السائل [والمجيب] ، إلى أن قال : فما الأشياء المغيرة للهواء ؟ قال حنين : خمس، وهى أوقات السنة، وطلوع الكواكب وغروبها، والرياح، والبلدان ، والبحار .

قال السائل: فكم هى أوقات السنة ؟ قال [حنين] :أربع : الربيع، والصيف، والخريف، والشتاء؛ فمزاج الربيع معتدل فى الحرارة و الرطوبة ، ومزاج الصيف حار يابس ،ومزاج الخريف بارد

يابس،ومزاج الشتاء بارد رطب .

قال السائل : أخبرنى عن كيفية تغيير الكواكب للهواء ، قال "حنين": أربع: الشمس متى قربت منها أو قربت هى من الشمس كان الهواء أزيد سخونة ، وخاصة كلما كانت أعظم ، ومتى بعدت الشمس أو بعدت هى من الشمس كان الهواء أزيد برداً .

قال [السائل] : أخبرنى عن كيفية أعداد الرياح، قال"حنين": أربع: الشمال ، والجنوب ، والصبا ، والدبور ، فأما قوة الشمال فباردة يابسة، وأما الجنوب فحارة رطبة، وأما الصبا والدبور فمعتدلان، غير أن الصبا أميل إلى الحرارة واليبس ، والدبور أميل إلى البرودة والرطوبة من الصبا.

قال: فأخبرنى عن أحوال البلدان فى ذلك ، قال: هى أربع؛ الأول الارتفاع، والثانى الانخفاض، والثالث مجاورة الجبال والبحار، والرابع طبيعة تربة الأرض والنواحي أربع، وهى: الجنوب، والشمال، والمشرق، والمغرب، فناحية الجنوب أسخن، وناحية الشمال أبرد، وأما ناحيتا المشرق والمغرب فمعتدلتان، واختلاف البلدان بارتفاعها [وانخفاضها؛ لأن ارتفاعها] يجعلها أبرد، وانخفاضها يجعلها أسخن ، والبلدان تختلف بحسب مجاورة الجبال لها؛ لأن الجبل متى كان من البلد فى ناحية الجنوب جعل ذلك البلد أزيد برداً لأنه يستره من الرياح الجنوبية ، وإنما تهب فيه الريح الشمالية فقط، ومتى كان الجبل من البلد من ناحية الشمال جعل ذلك البلد أسخنَ .

قال: فأخبرنى عن اختلاف البلدان عند مجاورتها البحار كيف اختلفت ؟

قال حنين: إن كان البحر من البلد فى ناحية الجنوب ، فإن ذلك البلد يسخن ويرطب، وإن كان فى ناحيه الشمال كان ذلك البلد أبرد .

قال السائل: فأخبرنى عن البلدان كيف اختلفت بحسب طبيعة ترتبها، قال: إن كانت أرضها حجرية جعلت ذلك البلد أبرد وأخف (وإن كانت تربة البلد حصبانية جعلت ذلك البلد أخف وأسخن) وإن كانت طينياً جعلته أبرد وأرطب .

قال: فلم اختلف الهواء من قبل البحار ؟ قال : إذا جاورت نقائع

ماء أو جيفاً أو بقولاً عفنة أو غير ذلك مما يتعفن تغيير هواؤها .

إن أهم ما يكشف عنه هذا الجانب من جوانب المناظرة التى عرضنا لطرف منها ، يتمثل فى الاهتمام العلمى بالحوار بين الأفراد العلميين فى فترة مبكرة من فترات التكوين العربى الإسلامى . وقد تأسس هذا الحوار بالضرورة على نوع من النظر المنهجى والمعرفى ، فنحن نجد السائل ينتقل منهجياً من موضوع إلى آخر بصورة منظمة وعقلانية ، والمجيب يقدم إجاباته على التساؤلات بصورة تدل على التمكن المعرفى من موضوع السؤال ، وتدل فى الوقت نفسه على اتصال بالموضوع .

ويكشف الحوار أيضاً عن وجود تقاليد علمية وأخلاقية يتسم بها أطراف الحوار ومن بحضرتهم . ومن أبرز هذه التقاليد احترام الرأى ، والاستفهام بغرض المعرفة وتحصيل العلم .

صلته بالمتوكل: المحنة والنكبة

إن أكبر مأساة تعرض له حنين بن إسحق هى تلك التى وقعت له إبان خلافة المتوكل على الله (232-247 هـ). وكتب التراث على اختلافها قديمة وحديثة ، تروى لنا واقعتين لحنين مع التوكل ، فأما الواقعة الأولى فيذكر فيها أن المتوكل حين قربه أراد امتحانه حتى يتأكد أنه ليس من بين أعدائه. وأما الواقعة الثانية والتى ذكرها حنين نفسه فى رسالة له دونها، ومما يرويه ابن جُلجُل وابن أبى أصيبعة، فهى تشير إلى نكبته الحقيقية على يد المتوكل، ولكنه صبر عليها، حتى كشف الله الغمة وزالت الشدة. وسوف نذكر الواقعتين وما جرى لحنين حتى يتبين القارىء أى محنة حاقت بهذا الرجل .

يقول ابن العبرى :

"ولم يزل أمر حنين يقوى وعلمه يتزايد وعجائبه تظهر فى النقل والتفاسير حتى صار ينبوعا للعلوم و معدناً للفضائل"[1] واتصل خبره بالخليفة المتوكل، فأمربإحضاره. فلما حضر أقطع إقطاعات حسنة، وقرر له جار جيد، وكان يشعر بزبور الرومز.وكان الخليفة يسمع

---

(1) ابن العبرى ، تاريخ مختصر الدول ، ص144 .

بعلمه ولايأخذ بقوله دواء يصفه حتى شاور فيه غيره، وأحب امتحانه حتى يزول مافى نفسه عليه ظناً منه أن ملك الروم ربما كان عمل شيئاً من الحيله به. فاستدعاه يوماً وأمر بأن يخلع عليه، وأحضر توقيعاً فيه إقطاع يشتمل على خمسين ألف درهم، فشكر له حنين هذا الفعل ، ثم قال بعد أشياء جرت أريد أن تصف لى دواء يقتل عدواً نريد قتله، ولم يمكن إشهاره ونريده سراً. فقال حنين يا أمير المؤمنين: إنى لم أتعلم إلا الأدوية النافعة وما علمت أن أمير المؤمنين يطلب منى غيرها، فإن أحب أن أمضى وأتعلم فعلت ذلك فقال هذا شىء يطول ، ورغبه وهدده وهو لايزيد على ماقاله إلى أن أمر بحبسه فى بعض القلاع ووكل به من يوصل خبره إليه وقتاً بوقت ويوماً بيوم. فمكث سنة فى حبسه دأبه النقل والتفسير والتصنيف، وهو غير مكترث بما هو فيه . وأحضر سيفاً ونطعاً وسائر آلات العقوبات، فلما حضر قال هذا شىء قد كان ، ولابد مما قلته لك فإن أنت فعلت فقد فزت بهذا المال ، وكان لك عندى أضعافه . وإن امتنعت قابلتك بشر مقابلة وقتلتك شر قتلة .

فقال حنين: قد قلت لأمير المؤمنين إنى لم أحسن إلا الشئ النافع، ولم أتعلم غيره . فقال الخليفة فإنى أقتلك . قال حنين لى رب يأخذ بحقى غداً فى الموقف الأعظم . فإن اختار أمير المؤمنين أن يظلم نفسه فليفعل. فتبسم الخليفة وقال له ياحنين طب نفساً وثق إلينا، فهذا الفعل كان منا لامتحانك، لنا حذرنا من كيد الملوك ، وأعجبنا بك ، فأردنا الطمأنينة إليك والثقة بك لننتفع بعلمك. فقبل حنين الأرض وشكر له . فقال الخليفة ياحنين ما الذى منعك من الإجابة مع مارأيته من صدق عزيمتنا فى الحالين؟ فقال حنين شيئان يا أمير المؤمنين . فقال وما هما؟ فقال الدين والصناعة. قال فكيف؟ قال الدين يأمرنا بفعل الخير والجميل مع أعدائنا فكيف أصحابنا وأصدقائنا، ويبعد ويجرم من لم يكن كذا . والصناعة تمنعنا من الإضرار بأبناء الجنس لأنها موضوعة لنفعهم ومقصورة على مصالحهم. ومع هذا فقد جعل الله فى رقاب الأطباء عهداً مؤكداً بأيمان مغلظة أن لايعطوا دواءً قتالاً ، ولا ما يؤذى فلم أود أن أخالف هذين الأمرين من الشريعتين ، ووطنت نفسى على القتل فإن الله ماكان يضيع من بذل نفسه فى طاعته وكان يثيبنى . فقال الخليفة إنهما لشريعتان جليلتان وأمر بالخلع فخلعت عليه، وحمل المال بين

وخرج من عنده وهو أحسن الناس حالاً وجاهاً .[1]

وهكذا لم يصنع حنين الدواء الذى طلبه منه المتوكل، وكان باعثه الأساسى فى هذا على ماذكر "الدين والصناعة". فأما الدين فإنه يحرم مثل هذا الفعل وينهى عنه ، وهذا ماتتفق عليه الأديان جميعاً . وأما الصناعة فكيف ؟ يذكر حنين أن الله جعل "فى رقاب الأطباء عهداً مؤكداً بإيمان مغلظة أن لايعطوا دواءً قتالاً". ماهو هذا العهد إذن الذى جعل حنين يرفض طلب الخليفة ، ويفضل الموت على تنفيذ ما طلب منه ؟

إن العهد الذى يقصده حنين هو ذلك القسم الذى يقسمه الأطباء قبل ممارسة مهنة الطب ، وهو المعروف بقسم أبقراط. لقد ذكر ابن أبى أصيبعة فى الجزء الأول من "عيون الأنباء" نص قسم أبقراط فى الباب الرابع الذى خصصه لطبقات الأطباء اليونانيين الذين أذاع أبقراط فيهم صناعة الطب .

قسم أبقراط

يقول أبقراط فى قسمه :

"إنى أقسم بالله رب الحياة والموت ، وواهب الصحة وخالق الشفاء وكل علاج، وأقسم بأسقليبيوس وأقسم بأولياء الله من الرجال والنساء جميعاً، وأشهدهم جميعاً على أنى أفى بهذا اليمين وهذا الشرط ، وأرى أن المعلم لى هذه الصناعة بمنزلة آبائى ، وأواسيه فى معاشى ، وإذا أحتاج إلى مال واسيته وواصلته من مالى . وأما الجنس المتناسل منه فأرى أنه مساو لإخوتى، وأعلمهم هذه الصناعة إن احتاجوا إلى تعلمها بغير أجرة ولاشرط، وأشرك أولادى وأولاد المعلم لى والتلاميذ الذين كتب عليهم الشرط وأحلفوا بالناموس الطبى من الوصايا العوم وسائر ما فى الصناعة ، وأما غير هؤلاء فلا أفعل به ذلك ، وأقصد فى جميع التدبير بقدر طاقتى منفعة المرضى .

وأما الاشياء التى تضر بهم وتدنى منهم بالجور عليهم فامتنع منها بحسب رأيى، ولاأعطى إذا طلب منى دواء قتال ، ولاأشير أيضاً بمثل

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص261 .

هذه المشورة، وكذلك أيضاً لا أرى أن أدنى من النسوة فزرجة تسقط الجنين، وأحفظ نفسى فى تدبيرى وصناعتى على الزكاة والطهارة ، ولا أشق أيضاً عمن فى مثانته حجاره، ولكن أترك ذلك إلى من كانت حرفته هذا العمل، وكل المنازل التى أدخلها إنما أدخل إليها لمنفعة المرضى ، وأنا بحال خارجة عن كل فجور وظلم وفساد إرادى مقصود إليه فى سائر الأشياء ، وفى الجماع للنساء والرجال الأحرار منهم والعبيد ، وأما الأشياء التى أعاينها فى أوقات علاج المرضى ، أو أسمعها ، أو فى غير أوقات علاجهم فى تصرف الناس من الأشياء التى لا ينطق بها خارجاً فأمسك عنها ، وأرى أن أمثالها لاينطق به، فمن أكمل هذه اليمين ولم يفسد منها شيئاً كان له أن يكمل تدبيره وصناعته على أفضل الأحوال وأجملها وأن يحمده جميع الناس فيما يأتى من الزمان دائماً ، ومن تجاوز ذلك كان بضده". [1]

لقد تتلمذ حنين على يوحنا بن ماسويه فى صناعة الطب التى إشتغل بها ، وأصبح من أشهر أطباء عصره ، وفطن إلى وصية أبقراط جيداً وعمل بها ، فكان يعرف جيداً أنه : "ينبغى لمن أراد تعلم صناعة الطب أن يكون ذا طبيعة جيدة مؤاتية ، وحرص شديد ورغبة تامة ، وأفضل ذلك كله الطبيعة لأنها إذا كانت مؤاتية فينبغى أن يقبل على التعليم ولايضجر، لينطبع فى فكره ويثمر ثماراً حسنة ...". [2]

كذلك فإن حنين بن اسحق استوعب جيداً وصية أبقراط المعروفة بترتيب أبقراط ، تلك الوصية التى يقول فيها أبقراط:

"ينبغى أن يكون المتعلم للطب فى جنسه حراً ، وفى طبعه جيداً ، حديث السن، معتدل القامة ، متناسب الأعضاء، جيد الفهم، حسن الحديث، صحيح الرأى عند المشورة، عفيفاً شجاعاً غير محب للفضة، مالكاً لنفسه عند الغضب، ولايكون تاركاً له فى الغاية ، ولايكون بليداً . وينبغى أن يكون مشاركاً للعليل مشفقاً عليه ، حافظاً للأسرار ، لأن كثيراً من المرضى يوقفونا على أمراض بهم لايحبون أن يقف عليها غيرهم . وينبغى أن يكون محتملا للشتيمة ، لأن قوماً من المبرسمين وأصحاب الوسواس السوداوى يقابلونا بذلك، وينبغى لنا أن نحتملهم

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص45 .
(2) المصدر السابق ، ص46 .

عليه، ونعلم أنه ليس منهم، وإن السبب فيه المرض الخارج عن الطبيعة. وينبغى أن يكون حلق رأسه ، معتدلاً مستوياً ، لايحلقه ولايدعه كالجمة، ولايستقصى قص أظافر يديه ، ولايتركها تعلو على أطراف أصابعه . وينبغى أن تكون ثيابه بيضاء نقية لينة ، ولا يكون فى مشيه مستعجلاً ، لأن ذلك دليل على الطيش ولا متباطئاً لأنه يدل على فتور النفس ، وإذا دعى إلى المريض فليقعد متربعاً ويختبر منه حاله بسكون وتأنٍ ، لاقلق واضطراب ، فإن هذا الشكل والزى والترتيب عندى أفضل من غيره ". [1]

نكبة حنين بن إسحق

يذكر ابن العبرى : "وكان الطيفورى النصرانى الكاتب يحسد حنيناً ويعاديه . واجتمعا يوماً فى دار لبعض النصارى ببغداد وهناك صورة المسيح والتلاميذ وقنديل يشتعل بين يدى الصورة. فقال حنين لصاحب البيت: لم تضيع الزيت فليس هذا المسيح ولا هؤلاء التلاميذ وإنما هى صور. فقال الطيفورى: إن لم يستحقوا الإكرام فابصق عليهم فبصق فأشهد عليه الطيفورى ورفعه إلى المتوكل فسأله إباحة الحكم عليه لديانة النصرانية فبعث إلى الجاثليق والأساقفة وسئلوا عن ذلك فأوجبوا حرم حنين فحرم وقطع زناره وانصرف حنين إلى داره ومات من ليلته فجأة وقيل أنه سقى نفسه سماً " هذا هو مايذكره ابن العبرى عن نكبة حنين ، وهى رواية تتفق مع ما أورده ابن أبى أصيبعة[2] نقلاً عن ابن جُلجُل .

وقال سليمان بن حسان المعروف بابن جُلجُل : إن حنين بن اسحق مات بالغم من ليلته فى أيام المتوكل . قال حدثنى بذلك وزير أمير المؤمنين الحكم المستنصر بالله قال ، قال كنت مع أمير المؤمنين المستنصر فجرى الحديث فقال أتعلمون كيف كان موت حنين بن إسحق ؟ قلنا لا يا أمير المؤمنين . قال خرج المتوكل على الله يوماً وبه خمار فقعد فى مقعده فأخذته الشمس ، وكان بين يديه الطيفورى النصرانى الطبيب وحنين بن إسحق ، فقال له الطيفورى يا أمير

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ،ص46 - 47.

(2) المصدر السابق، ص 263-264 .

المؤمنين الشمس تضر بالخمار ، فقال المتوكل لحنين ما عندك فيما قال؟ فقال حنين يا أمير المؤمنين الشمس لاتضر بالخمار . فلماتناقضا بين يديه كشفهما عن صحة أحد القولين. فقال حنين: يا أمير المؤمنين الخمار حال للمخمور، والشمس لا تضر بالخمار إنما تضر بالمخمور . فقال المتوكل لقد أحرز من طبائع الألفاظ وتحديد المعانى ما فاق به نظراءه فوجم لها الطيفورى ،فلما كان فى غد ذلك اليوم أخرج الطيفورى من كمه كتاباً فيه صورة المسيح مصلوباً، وصور ناس حوله .

فقال له الطيفورى يا حنين هؤلاء صلبوا المسيح ؟ قال نعم. فقال له أبصق عليهم . قال حنين لا أفعل ، قال الطيفورى ولم ؟ قال لأنهم ليسوا الذين صلبوا المسيح إنما هى صور[1] ، فأشتد ذلك على الطيفورى ورفعه إلى المتوكل يسأله إباحة الحكم عليه بديانة النصرانية.

فبعث إلى الجاثليق والأساقفة وسئلوا عن ذلك ، فأوجبوا اللعنة حنين فلعن سبعين لعنة بحضرة الملأ من النصارى ، وقطع زناره ، وأمر المتوكل أن لايصل إليه دواء من قبل حنين حتى يستشرف على عمله الطيفورى . وانصرف حنين إلى داره فمات من ليلته فيقال مات غماً وأسفاً. ويذكر ابن أبى أصيبعة أن هذه الرواية تتفق مع ماذكره أحمد بن يوسف بن إبراهيم فى رسالة فى المكافأة، لكن يبدو أن أبى أصيبعة لم يقتنع بهذه الرواية فعقب عليها بقوله : "والأصح فى ذلك أن بختيشوع بن جبرائيل كان يعادى حنين بن إسحق ويحسده على علمه وفضله ، وما هو عليه من جودة النقل وعلو المنزلة . فاحتال عليه بخديعة عند المتوكل وتم مكره عليه حتى أوقع المتوكل به وحبسه. ثم إن الله تعالى فرج عنه وظهر ماكان احتال به عليه بختيشوع بن جبرائيل ، وصار حنين حظياً عند المتوكل وفضله على بختيشوع وعلى غيره من سائر المتطببين، ولم يزل على ذلك أيـام المتوكل إلى أن مرض حنين فيما بعد المرض الذى توفى فيه وذلك فى سنة أربع وستين ومـائتين، وتبين لى جملة ما يحكى حنين من ذلك وصح عندى من رسالة، وجدت حنين

(1) يقول ماكس ما يرهوف فى تحقيقه لكتاب العشر مقالات فى العين "والظاهر أن حنين كان من أنصار الحركة التى اتسع نطاقها فى ذلك الوقت و نعنى بها حركة مانعى الإكرام للصور" ص26 .

بن إسحق قد ألفها فيما أصابه من المحن والشدائد من الذين ناصبوه العداوة من أشرار أطباء زمانه المشهورين". [1]

رسالة حنين التى تشير إلى نكبته

وقال حنين بن إسحق[2] : إنه لحقنى من أعدائى ومضطهدى ، الكافرين بنعمتى الجاحدين لحقى، الظالمين لى، المتعدين علىّ من المحن والمصائب والشرور ما منعنى من النوم، وأسهر عينى، وأشغلنى عن مهماتى. وكل ذلك من الحسد لى على علمى وما وهبه الله عزّ وجل لى من علو المرتبة على أهل زمانى وأكثر أولئك أهلى وأقربائى ، فإنهم أول شرورى، وإبتداء محنى . ثم من بعدهم الذين علمتهم وأقرأتهم وأحسنت إليهم وأرقدتهم، وفضلتهم على جماعة أهل البلد من أهل الصناعة ، وقربت إليهم علوم الفاضل جالينوس، فكافأونى عوض المحاسن مساوئ بحسب ما أوجبته طباعهم، وبلغوا بى إلى أقبح مايكون من إذاعة أوحش الأخبار، وكتمان جليل الأسرار، حتى ساءت بى الظنون، وامتدت إلى العيون ، ووضع على الرصد حتى أنه كان يحصى علىّ ألفاظى، ويكثر اتهامى بما دق منها مما ليس غرضى فيه، ما أومأوا إليه، فأوقعوا بغضتى فى نفوس سائر أهل الملل فضلاً عن أهل مذهبى . وعملت لى المجالس بالتأويلات الرذلة. وكلما أتصل ذلك بى حمدت الله حمداً جديداً وصبرت على ما قد دفعت إليه، فآلت القضية بى إلى أن بقيت بأسوأ ما يكون من الحال، من الإضافة والضر محبوساً مضيقاً علىّ مدة من الزمان، لا تصل يدى إلى شئ من ذهب ولا فضة ولاكتاب. وبالجملة ولاورقة أنظر فيها .

ثم إن الله عزّوجلّ نظر إلى بعين رحمته، فجدد لى نعمه وردنى إلى ماكنت عارفاً به من فضله. وكان سبب رد نعمتى إلى بعض من كان قد التزم عداوتى وأختص بها ومن هنا صح ما قاله جالينوس : أن الأخيار من الناس قد ينتفعون بأعدائهم الأشرار. فلعمرى لقد كان ذلك أفضل الأعداء، وأنا الآن مبتدئ بذكر ما جرى علىّ مما تقدم ذكره فأقول: كيف لا أبغض ويكثر حاسدى ويكثر ثلبى فى مجالس ذوى المراتب،

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، 264 .

(2) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، 264 وما بعدها .

وبيذل في قتلى الأموال، ويعز من شتمنى، ويهان من أكرمنى . كل ذلك بغير جرم لى إلى واحد منهم، ولا جناية، ولكنهم لما رأونى فوقهم ، وعالياً عليهم بالعلم والعمل، ونقلى إليهم العلوم الفاخرة من اللغات التى لا يحسنونها ، ولا يهتدون إليها، ولا يعرفون شيئاً منها، فى نهاية ما يكون من حسن العبارة والفصاحة، ولا نقص فيها ولا زلل، ولا ميل لأحد من الملل ، ولا استغلاق ولا لحن ، باعتبار أصحاب البلاغة من العرب الذين يقومون بمعرفة وجود النحو والغريب، ولا يعثرون علي سيئة ولا شكلة ولا معنى، لكن بأعذب ما يكون عن اللفظ، وأقربة إلى الفهم، يسمعه من ليس صناعته الطب، ولا يعرف شيئاً من طرقات الفلسفة، ولا من ينتحل ديانة النصرانية، وكل الملل، فيستحسنه ويعرف قدره، حتى أنهم قد يغرمون علي ما كان من الذى أنقل الأموال الكثيرة إذا كانوا يفضلون هذا النقل على نقل كل من قبلى. وأيضاً فأقول ولا أخطئ أن سائر أهل الأدب، وإن اختلفت مللهم محبون لى ، ماثلون إلىّ مكرمون لى، يأخذون ما أفيدهم بشكر، ويجازونى بكل ما يصلون إليه من الجميل. فأما هؤلاء الأطباء النصارى الذين أكثرهم تعلمون بين يدى، ونشأوا قدامى هم الذين يرومون سفك دمى. على أنهم لا بد لهم منى نفرة . يقولون من هو حنين ؟ إنما حنين ناقل لهذه الكتب ليأخذ على نقله الأجرة، كما يأخذ الصناع الأجرة على صناعتهم ، ولا فرق عندنا بينه وبينهم . لأن الفارس قد يعمل له الحداد السيف فى المثل بدينار، ويأخذ هو من أجله فى كل شهر مائة دينار فهو خادم لأداتنا، وليس هو عامل بها. كما أن الحداد وإن كان يحسن صنعة السيف، إلا إنه ليس يحسن العمل به، فما للحداد وطلب الفروسية كذلك هذا الناقل، ماله والكلام فى صناعة الطب ولم يحكم فى علمها أو أمراضها وإنما قصده فى ذلك التشبيه بنا ليقال حنين الطبيب ، ولا يقل حنين الناقل. والأجود له لو إنه لزم صناعته ، وأمسك عن ذكر صناعتنا . لقد كان يكون أجدى عليه فيما كنا سنوصله إليه من أموالنا، ونحسن إليه ما أمكننا وذلك يتم له بترك أخذ المجس، والنظر فى قوارير الماء، ووصف الأدوية. ويقولون إن حنيناً ما يدخل موضع من دور الخاصة والعامة إلا يهزؤون به، ويتضاحكون منه عند خروجه. فكنت كلما سمعت شيئاً من هذا ضاق به صدرى، وهممت أن أقتل نفسى من الغيظ والزرد. وما كان لى إليهم سبيل، إذ كان الواحد لا يستوى له مقاومة الجامعة عند

تظافرهم عليه لكنى كنت أضمر وأعلم أن حسدهم هو الذي يدعوهم إلى سائر الأشيا، إن كان لا يخفى عليهم قبحها. فإن الحسد لم يزل بين الناس على قديم الأيام، حتى أن من يعتقد الديانة قد يعلم أن أول حاسد كان فى الأرض قابيل فى قتله لأخيه هابيل، لما لم يقبل الله قربانه وقبل قربان هابيل. وما كان قديماً فليس بعجب أن أكون أنا أيضاً أحد من يؤذى بسببه. وقد يقال كفى بالحاسد حسده، ويقال أن الحاسد يقتل نفسه قبل عدوه، ولقد أكثرت العرب ذكر الحسد فى الشعر ونظموا فيه الأبيات منها قول بعضهم (البسيط) :

إنْ يَحْسدونى فإنى غَير لائمِهم ... قبْلى منَ الناس أهل الفضل قدْ حُسِدوا

فدامَ لى ولهُمْ ما بى وما بهم ... ومَـات أكثرُنا غَيْظاً بمَـا يَجِـدُ

أنَا الذى يجدُونى فى صُدُرهِم ... لا أرْتَقى صُعُداً مِنْهَا وَلا أردُ

وقد قال قائل هذا وغيره فى مثل هذا مما يطول ذكره ، مع قلة الفائدة فيه وهذا أيضاً مع أن أكثرهم إذا دهمهم الأمر إلى مرض صعب فإلىَّ يصير، حتى يتحقق معرفته منى ، ويأخذ عنى له صفة دوائه وتدبيره ، ويتبين الصلاح فيما أمر به، أن يعمل لا مر ولا مراراً . وهذا الذى يجيئنى ، ويقتدى برأيى هو أشد الناس علىَّ غيظاً ، وأكثرهم لى ثلباً . وليس أزيدهم على أن أحكم رب الكل بينى وبينهم . وإنما سكوتى عنهم لأنهم ليس هم واحداً ولا اثنين ولا ثلاثة ، بل هم ستة وخمسون رجلاً جملتهم من أهل المذهب محتاجون إلىّ ، وأنا غير محتاج إليهم.

وأيضاً فإن إثرتهم مع كثرتهم قوية بخدمة الخلفاء ، وهم أصحاب المملكة وأنا فأضعف عنهم من وجهين : أحدهما وحدتى ، والثانى إن الذين يعنون بى من الناس محتاجون إلى الأصل الذى يعنى بأعدائى الذى هو أمير المؤمنين ، ومع هذا كله لا أشكو إلى أحد ما أنا عليه ، وإن كان عظيماً ، بل أبوح بشكرهم فى المحافل ، وعند الرؤساء فإن قيل لى أنهم يثلبونك، وينتقصون بك فى مجالسهم، أدفع ذلك وأرى أنى غير مصدق شئ مما يقال لى بل أقول إنا نحن شئ واحد تجمعنا الديانة والبلدة والصناعة. فما أصدق أن مثلهم يذكر أحداً من الناس فضلاً عنى بسوء ، فإذا سمعوا عنى مثل هذا القول قالوا : قد جزع وأعطى من نفسه الصمة . وكلما ثلبونى زدت فى الشكر لهم .

وأنا الآن أذكر هنا آخر الآبار التى حفروها لى ، سوى ما كان لى معهم قديماً خاصة مع بنى موسى والجالينوسيين والبقراطيين فى أمر البهت الأول . وهذه قصة المحنة الأخيرة القريبة : وهى أن بختيشوع بن جبرائيل المتطبب عمل على حيلة تمت له علىّ ، وأمكنته منى ، أرادته فى ، وذلك أنه استعمل قونة عليها صورة السيدة مريم ، وفى حجرها سيدنا المسيح والملائكة قد احتاطوا بها ، وعملها فى غاية ما يكون من الحسن وصحة الصورة ، بعد أن غرم عليها من المال شيئاً كثيراً . ثم حملها إلى أمير المؤمنين المتوكل ، وكان هو المستقبل لها من يد الخادم الحامل لها ، وهو الذى وضعها بين يدى المتوكل . فاستحسنها المتوكل جداً ، وجعل بختيشوع يقبلها بين يديه مراراً كثيرة . فقال له المتوكل لم تقبلها ؟ فقال له يا مولانا إذا لم أقبل صورة سيدة العالمين فمن أقبل ؟ فقال له المتوكل : وكل النصارى هكذا يفعلون ؟ فقال نعم يا أمير المؤمنين ، وأفضل منى ، لأنى أنا قصرت حيث أنا بين يديك .

ومع تفضيلنا معشر النصارى فإنى أعرف رجلاً فى خدمتك، وأفضالك وأرزاقك جارية عليه من النصارى يتهاون بها ويبصق عليها، وهو زنديق ملحد، لا يقر بالوحدانية ولا يعرف آخرة ، يستتر بالنصرانية وهو معطل مكذب الرسل . فقال له المتوكل من هذا الذى هذه صفته ؟ فقال له حنين المترجم. فقال المتوكل أوجه أحضره ، فإن كان الأمر على ما وصفت نكلت به وجلدته المطبق ، مع ما أتقدم به فى أمره من التضييق عليه، وتجديد العذاب. فقال أنا أحب أن يؤخر مولاى أمير المؤمنين إلى أن أخرج وأقيم ساعة ثم تأمر بإحضاره . فقال إنى أفعل ذلك : فخرج بختيشوع من الدار وجاءنى فقال يا أبا زيد أعزك الله ينبغى أن تعلم أنه قد أهدى إلى أمير المؤمنين قونة قد عظم عجبه بها ، وأحسبها من صور الشام وقد استحسنها جداً ، وإن نحن تركناها عنده ومدحناها بين يديه تولع بنا بها فى كل وقت ، وقال هذا ربكم وأمة مصورين وقد قال لى أمير المؤمنين أنظر إلى هذه الصورة ما أحسنها وإيش تقول فيها ؟ فقلت له صورة مثلها يكون فى الحمامات وفى البيع وفى المواضع المصورة ، وهذا مما لانبالى به ولا نلتفت إليه . فقال وليس هى عندك شئ ؟ قلت لا قال فإن تكن صادقاً فابصق عليها فبصقت وخرجت من عنده وهو يضحك ويعطعط بى . وإنما فعلت ذلك ليرمى بها ولا يكثر الولع بنا بسببها ، ويعيرنا دائماً ، ولا سيما أن حرد

أحد من ذلك ، فإن الولع يكون أزيد . والصواب إن دعا بك وسألك عن مثل ما سألنى أن تفعل كما فعلت أنا ، فإنى قد علمت على لقاء سائر من يدخل إليه من أصحابنا ، وأتقدم إليهم أن يفعلوا ، مثل ذلك، فقبلت ما وصانى به وجازت على سخرتيه وانصرف . فما كان إلا ساعة حتى جاءنى رسول أمير المؤمنين فأخذنى إليه ، فلما دخلت عليه إذ القونة، موضوعة بين يديه ، فقال لى يا حنين ترى ما أحسن هذه الصورة وأعجبها، فقلت والله إنه لكما ذكر أمير المؤمنين . فقال فأيش تقول فيها ؟ فقلت مثلها مصور فى الحمامات وفى الكنائس وفى سائر المواضع المصورة كثيراً ، فقال أو ليس هى صورة ربكم وأمه ؟ فقلت معاذ الله يا أمير المؤمنين إن الله تعالى صورة أو يصور ، ولكن هذا مثال فى سائر المواضع التى فيها الصور.

فقال فهذه إذن لا تنفع ولا تضر ، فقلت هو كذلك يا أمير المؤمنين. فقال فإن كان الأمر على ماذكرت فابصق عليها ، فبصقت عليها ، فللوقت أمر بحبسى، ووجه إلى ثونسيس الجاثليق فاحضره ، فلما دخل عليه ورأى القونة موضوعة بين يديه وقع عليها قبل أن يدعو له فاعتنقها ، ولم يزل يقبلها ويبكى طويلاً ، فذهب الخدم ليمنعوه فأمر بتركه . فلما قبلها طويلاً على تيك الحالة أخذها بيده وقام قائماً فدعا لأمير المؤمنين وأطنب فى دعائه ، فرد عليه وأمره بالجلوس . فجلس وترك القونة فى حجره . فقال له المتوكل أى فعل هذا تأخذ شيئاً كان بين يدى وتتركه فى حجرك عن غير إذنى ؟ فقال له الجاثليق نعم يا أمير المؤمنين أنا أحق بهذه التى بين يديك ، وإن كان لأمير المؤمنين أطال الله بقاءه أفضل الحقوق ، غير أن ديانتى لم تدعنى أن أدع صورة ساداتى مرمية على الأرض، وفى موضع لا يعرف مقدارها ، بل لعله أن يعرف لها قدر ، لأن هذه حقها أن تكون فى موضع يعرف فيه حقها، ويسرج بين يديها أفضل الأذهان من حيث لا تطفأ قناديلها ، مع ما يبخر به بين يديها من أطاييب البخور فى أكثر الأوقات .

فقال أمير المؤمنين فدعها فى حجرك الآن ، فقال الجاثليق إنى أسأل مولاى أمير المؤمنين أن يجود على بها ، ويعمل على أنه قد يقطعنى ما مقدار قيمة مائة ألف دينار فى كل سنة حتى أقضى من حقها ما يجب علىّ ثم يسألنى أمير المؤمنين ما أحب بعد ذلك فيما أرسل إلىّ

بسببه .

فقال له قد وهبتها لك ، وأنا أريد أن تعرفنى ما جزاء من بصق عليها عندك ؟ فقال له الجاثليق إن كان مسلماً فلا شئ عليه ، لأنه لا يعرف مقدارها أما إذا كان يعرف ذلك فيلام ويوبخ على مقدار ما فعل ، حتى لا يعود إلى مثل ذلك مرة أخرى .وإن كان نصرانياً وكان جاهلاً لا يفهم ولا معرفة عنده فيلام ويزجر بين الناس ، ويتهدد بالجروم العظيمة ويعذب حتى يتوب . وبالجملة إن هذا فعل لايقدم عليه إلا جاهل لا يعرف مقدار الديانة. فإن كان عاقلاً وقد بصق عليها فقد بصق على مريم أم سيدنا وعلى سيدنا المسيح . فقال له أمير المؤمنين فما الذى يجب على من فعل ذلك عندك ؟ فقال ما عندى يا أمير المؤمنين إذ كنت لا سلطان لى أن أعاقبه بسوط أو بعصا ، ولا لى حبس ضنك، بل أحرمه وأمنعه من الدخول إلى البيع ، ومن القربان ، وأمنع النصارى من ملامسته وكلامه ، وأضيق عليه ولا يزال مرفوضاً عندنا إلى أن يتوب ويقلع عما كان عليه وينتقل ويتصدق ببعض ما له على الفقراء والمساكين مع لزوم الصوم والصلاة، فحينئذ نرجع إلى ماقال كتابنا وهو إن لم تعفوا للخاطئين لم يغفر لكم خطاياكم ، فتحل حرم الجانى ونرجع إلى ما كنا عليه. ثم إن أمير المؤمنين أمر الجاثليق بأن يأخذ القونة ، وقال له افعل بها ما تريد، وأمر له معها ببدرة دراهم ، وقال له انفق ما تأخذ على قونتك فلما خرج الجاثليق لبث قليلاً يتعجب منه ومن محبته لمعبوده وتعظيمه إياه . ثم قال إن هذا الأمر عجيب. ثم أمر بإحضارى فأحضرت إليه وأحضر السوط والحبال وأمر بى فشددت مجرداً بين يديه ، وضربت مائة سوط ، وأمر باعتقالى والتضييق على. ووجه فحمل جميع ما كان لى من رجل وأثاث وكتب وما شاكل ذلك ، وأمر بنقض منازلى إلى الماء ، وأقمت فى داخل داره معتقلاً ستة أشهر فى أسوأ ما يكون من الحال ، حتى صرت رحمة لمن رآنى . وكان أيضاً فى كل يسير من الأيام بوجه يضربنى ويجدد لى العذاب .

فلم أزل على ما شرحته إلى أن اعتل أمير المؤمنين ، وذلك فى اليوم الخامس من الشهر الرابع من يوم حبسى ، وكانت علته صعبة جداً فأقعد ولم تمكنه الحركة وأيس منه وأيس هو أيضاً من نفسه . ومع ذلك فإن أعدائى الأطباء عنده ليلاً ونهاراً ، ولا يزايلونه ساعة واحدة ، وهم

يعالجونه ويداوونه، ويسألونه فى كل وقت فى أمرى ويقولون له ، لو أراحنا مولانا أمير المؤمنين من ذلك الزنديق الملحد لأراح منه الدنيا ، وانكشف عن الدين منه محنة عظيمة .

فلما طالت مسئلتهم له فى أمرى وكثر ذكرهم لى بين يديه بكل سوء، قال لهم فما الذى يسركم أن أفعل به ؟ قالوا تريح العالم منه وكان مع ذلك كل من سأل فى أمرى أو تشفع فى من أصدقائى، يقول بختيشوع يا أمير المؤمنين هذا بعض تلاميذه وهو يعتقد اعتقاده ، فيقل المعين لى ويكثر المحرك علىّ، وأيست من الحياة فقال لهم : أمير المؤمنين وقد لجوا عليه فى السؤال فإنى أقتله فى غد يومنا هذا وأريحكم منه فسر بذلك الجماعة وانصرفوا على ما يحبون .

فجاءنى بعض الخدم وقال لى إنه جرى فى أمرك العشية كذا وكذا فسألت الله عز وجل التفضل بما لم تزل أياديه إلى بأمثاله، ومع ما أنا فيه من كثرة الاهتمام وشغل القلب مما أخاف نزوله بى فى غد بغير جرم استوجبه، ولا جناية جنيتها ، بل بحيلة من احتال علىّ ، وطاعتى من اغتالنى . وقلت اللهم إنك عالم براءتى فأنت أولى بنصرتى وطال بى الفكر إلى أن حملنى النوم، فإذا بهاتف يحركنى ويقول لى قم فاحمد الله واثن عليه فقد خلصك من أيدى أعدائك ، وجعل عافية أمير المؤمنين على يديك فطب نفساً فانتبهت مرعوباً ، ثم قلت كلما كثر ذكره فى اليقظة لم تنكر رؤيته عند النوم . فلم أزل أحمد الله وأثنى عليه إلى أن جاء وجه الصبح ، فجاءنى الخادم ففتح علىّ الباب ولم يكن وقته الذى كان يجيئنى فيه فقلت هذا وقت منكر ، جاءنى ما وعدت به البارحة. وقد جاء وقت رضاء أعدائى وشماتتهم بى ، واستعنت بالله .

فما جلس الخادم إلا هنيهة إذ جاء غلامه ومعه مزين ، ثم قال تقدم يا مبارك ليؤخذ من شعرك ، فتقدمت فأخذ من شعرى ثم مضى بى إلى الحمام، فأمر بغسلى وتنظيفى ، والقيام على بالطيب كما أمره مولاى أمير المؤمنين. ثم خرجت من الحمام فطرح على ثياباً فاخرة ، وردنى إلى مقصورته إلى أن حضر سائر الأطباء عند أمير المؤمنين وأخذ كل واحد منهم موضعه، فدعانى أمير المؤمنين وقالوا هاتوا حنيناً فلم تشك الجماعة أنه إنما دعانى لقتلى ، فأدخلت إليه فنظر إلىّ ولم يزل يدنينى إلى أن أجلسنى بين يديه وقال لى : قد غفرت لك ذنبك ، وأجبت السائل

فيك ، فاحمد الله على حياتك ، وخذ مجستى وأشر على بما ترى ، فقد طالت علتى. فأخذت مجسته[1] وأشرت بأخذ خيار شنبر منقى من قصبة وترنجبين ، لأنه شكا اعتقالاً مع ما كان يوجبه الصورة من استعمال هذا الدواء .

فقال الأطباء الأعداء نعوذ بالله يا أمير المؤمنين من استعمال هذا الدواء إذ كان له غائلة ردية. فقال لهم أمسكوا فقد أمرت أن آخذ ما يصفه لى ثم إنه أمر بإصلاحه ، فأصلح وأخذ لوقته . ثم قال لى يا حنين اجعلنى من كل ما فعلته بك فى حل فشفيعك إلى قوى ، فقلت له مولاى أمير المؤمنين فى حل من دمى فكيف وقد منَّ علىّ بالحياة . ثم قال تسمع الجماعة ما أقوله فنصتوا إليه، فقال اعلموا إنكم انصرفتم البارحة مساء على أنى أبكر أقتل حنيناً كما ضمنت لكم فلم أزل أقلق إلى نصف من الليل متوجعاً ، فلما كان ذلك الوقت أغفيت فرأيت كأنى جالس فى موضع ضيق وأنتم معشر الأطباء يعيدون عنى بعداً كثيراً من سائر خدمى وحاشيتى، وأنا أقول لكم ويحكم ما تنظرون إلى فى أى موضع أنا هذا يصلح لمثلى ، وأنتم سكوت لا تجيبوننى عما أخاطبكم به، فإذا أنا كذلك حتى أشرق على فى ذلك الموضع ضياء عظيم مهول حتى رعبت منه .

وإذا أنا برجل قد وافى الجميل الوجه ومعه آخر خلفه عليه ثياب حسنة فقال السلام عليك فرددت عليه فقال لى تعرفنى ؟ فقلت لا فقال أنا المسيح فقلت وتزعزعت وقلت من هذا الذى معك ؟ فقال حنين بن إسحق فقلت : اعذرونى فلست أقدر أن أقوم أصافحك فقال اعف عن حنين واغفر ذنبه فقد غفر الله له، واقبل ما يشير به عليك فإنك تبرأ من علتك.

فانتبهت وأنا مغموم بما جرى على حنين منى ومفكر فى قوة شفيعه إلى وإن حقه الآن علىّ واجب ، فانصرفوا ليلزمنى كما أمرت

(1) F.Rosenthal, (1954), ***Ishaq b. Hunain's short "Chronolog of Physicians***" , ed, in oriens, VII PP. 55-80, and in Journal of the American oriental Society, LXXXI (1961), P.10 f.

وليحمل إلىّ كل واحد منكم عشرة آلاف درهم لتكون دية من سأل فى قتله . وهذا المال يلزم من حضر المجلس البارحة وسأل فى قتله ومن لم يكن حاضراً فلا شئ عليه ومن لم يحمل ما أمرت بحمله من هذا المال لأضربن عنقه .

ثم قال لى اجلس أنت والزم رتبتك . وخرج الجماعة فحمل كل واحد منهم عشرة آلاف درهم . فلما اجتمع سائر ما حملوه أمر بأن يضاف إليه مثله من خزانته فكان زائداً عن مائتى ألف درهم وأن يسلم إلى ففعل ذلك. فلمّا كان آخر النهار وقد أقامه الدواء ثلاثة مجالس أحس بصلاح وحف ما كان يجد فقال ياحنين أبشر بكل ما تحب فقد عظمت رتبتك عندى وزادت طبقتك أضعاف ما كنت عليه عندى فسأعوضك أضعاف ما كان لك ، وأحوج أعداءك إليك ، وأرفعك على سائر أهل صنعتك .

ثم إنه أمر بإصلاح ثلاث دور من دوره التى لم أسكن قط منذ نشأت فى مثلها ولا رأيت لأحد من أهل صناعتى مثلها ، وحمل إليها سائر ما كنت محتاجاً من الأوانى والفرش والآلة والكتب وما يشكل ذلك بعد أن أشهد لى بالدور ، وتوثق لى بشهادات العدول ، لأنها كانت خطيرة فى قيمتها ، لأنها تقوم بألوف دنانير ، فمحبته لى وميله إلى يجب أن تكون لى ولعقبى، ولا تكون علىّ حجة لمعترض.

فلما فرغ مما أمر به من الحمل إلى الدور ، وجميع ما ذكر وتعليقها بأنواع الستور ، ولم يبق غير المضى إليها أمر بحمل المال الضعف الكثير بين يدى، وحملنى على خمسة رؤوس من خيار بغلاته الخاصة بمواكبها ، ووهب لى ثلاثة خدم روم. ، وأمر لى فى كل شهر بخمسة عشر آلف درهم ، وأطلق لى الفائت من رزقى وفى وقت حبسى، فكان شيئاً كثيراً وحمل من جهة الخدم والحرم وسائر الحاشية والأهل ما لا يمكن أن يحصى من الأموال والخلع والإقطاع وحصلت وظائفى التى كنت آخذها خارج الدار من سائر الناس ، آخذها من داخل الدار ، وصرت المقدم على سائر الأطباء من أعوانى وغيرهم. وهذا تم لى لما لحقتنى السعادة التامة ، وهذا ما جرى علىّ بعداوة الأشرار .

كما قال جالينوس: إن الأخيار من الناس قد ينتفعون بأعدائهم الأشرار. ولعمرى لقد لحق جالينوس محن عظيمة ، إلا أنها لم تكن تبلغ

إلى ما بلغت بى أنا هذه المحن ، وإنى لأعلم مراراً كثيرة أن أول من كان يعدو إلى باب دارى فى حاجة تكون له إلى أمير المؤمنين ، أو أن يسألنى عن مرض قد حار فيه أحد أعدائى الذين قد عرفتك ما لحقنى منهم ، وكنت وحق معبودى العلة الأولى أسارع فى قضاء حوائجهم ، وأخلص لهم المودة، ولم أكافئهم على شئ مما صنعوه بى ولا واحداً منهم وأخذته بذلك. فكان سائر الناس يتعجبون من حسن قضائى حوائجهم بعد ما كانوا يسمعونهم يقولون فى عند الناس وخاصة عند مولاى أمير المؤمنين . وصرت أنقل لهم الكتب على الرسم بغير عوض ولا جزاء ، وأسارع إلى جميع محابهم بعد أن كنت إذا نقلت لأحدهم كتاباً أخذت منه وزنه دراهم.

قال حنين : وإنما ذكرت سائر ما تقدم ذكره ليعلم العاقل أن المحن قد تنزل بالعاقل والجاهل ، والشديد والضعيف ، والكبير والصغير ، وإنها وإن كانت ولاشك واقعة بهذه الطبقات التى ذكرنا ، فما سبيل العاقل أن ييأس من تفضل الله عليه بالخلاص مما يلى به ، بل يثق ويحسن ثقته بخالقه ، ويزيد فى تعظيمه وتمجيده . فالحمد لله الذى مَنَّ علىّ بتجديد الحياة، وأظهرنى على أعدائى الظالمين لى وجعلنى أفضلهم رتبة وأكرمهم حالاً، حمداً جديداً دائماً : وهذا جملة قول حنين بن إسحق بلفظه .

إننا إذا ربطنا الأحداث التى يشير إليها حنين فى الرسالة التى تشير إلى نكبته ، بتلك التى سبق أن ذكرناها عن محنته لتبيَّن لنا أن الخليفة المتوكل على الله لم يكن يقدر العلماء حق قدرهم، بل كان يتعمد إهانتهم وإذلالهم وهذا ما يمكن أن نستشفه من موقف آخر مماثل حدث للكندى فيلسوف العرب، ومعاصر حنين ، مع المتوكل ، فقد ذكر أبو جعفر أحمد بن يوسف بن إبراهيم فى كتابه "حسن العقبى" ما جرى للكندى ، يقول : "كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر فى أيام المتوكل يكيدان كل من ذكر بالتقدم فى المعرفة . فأشخصا سند بن على إلى مدينة السلام ، وباعداه عن المتوكل ، ودبرا على الكندى حتى ضربه المتوكل ، ووجها إلى داره فأخذا كتبه بأسرها وأفرداها فى خزانة سميت الكندية"[1] . فهل كان المتوكل ذو مزاج سادى (تعذيبى)

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 286 .

عابثاً ، قاسياً ، على ما يقول دى لاسى أوليرى ؟ إن الإجابة على هذا التساؤل يجب أن تكون فى ضوء تحليل دقيق لشخصية المتوكل وعصره ، والأحداث التى شكلت عقليته ، وتلك التى جعلته يقف هذا الموقف من العلماء .

حزنه على فقد كتبه

لم يكن المتوكل يقدّر العلماء والعلم ، فالأخبار التى وصلتنا ، وما يرويه حنين ذاته عن نفسه ، تشير إلى أن الخليفة أصابه فى مقتل حين جَرَدّه من كتبه وهى عُدّته . أما حنين بن إسحق فقد كان يجمع فى أعماق ذاته صفات العالم بكل معنى الكلمة . فالعلماء عادة يضعون فكرهم فى كتابات خالدة تعبر عن هذا الفكر ، أو هى تترجمه للأجيال . والعالم لا يكتفى بتسجيل فكره الخاص فحسب ، وإنما يتطلع إلى فكر الآخرين ، يقرأ هذا ويطالع ذاك ، ويقارن بين جوانب الفكر المختلفة ، سواءٌ أكانت تروقه أم لا. ومن ثم نجد الشغل الشاغل للمفكر والعالم عبر الزمان هو "الكتاب"، الذى يحمل فكره إلى الآخرين، وينقل فكر الآخرين إليه . إننا جميعاً نسجل ذواتنا على أسطر قد تلهم الأجيال من بعدنا . ولكن ماذا إذا فقد هذا العالم أو ذاك كتبه ، وهى عُدته ؟ أو ماذا يصيب الإنسان إن أفاق من النوم ذات يوم ، وكأن كابوساً ثقيلاً جَثَمَ على أنفاسه ، ولم يجد مكتبته ، أو كتبه ؟ أيصدق ؟ أم يكذب ؟ هل يحزن ؟ أم تصيبه كآبه ؟

قد تسجل خبرتنا الذاتية قلة قليلة يمكن أن تصاب بالحزن لفقد كتاب هام. لكن خبرتنا الذاتية أيضاً لا تغنى عن لسان حال عالم ومفكر يتألم لفقد كتبه . لقد وصف حنين بن إسحق شعوره وألمه فى كلمات وعبارات قليلة بالغة الدقة . يقول فى وصفه الدقيق الوقيعة والمكيدة التى حيكت له فى بلاط المتوكل : "فآلت القضية بى إلى أن بقيت بأسوأ ما يكون من الحال من الإضافة والضر ، محبوساً مضيقاً على مدة من الزمان لا تصل يدى إلى شئ من ذهب ولا فضة ولا كتاب . وبالجملة ولا ورقة انظر فيها"[1] . فما أن أقام الجاثليق ثوذسيس الدليل أمام الخليفة على عظم فعله بما ارتكبه فى حق القونة ، حتى أمر الخليفة،

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 264.

يقول حنين : "فأمر بإحضارى فأحضرت إليه وأحضر السوط والحبال، وأمر بى فشددت مجرداً بين يديه وضربت مائة سوط ، وأمر باعتقالى والتضيق على ووجه فحمل جميع ما كان لى من رحل وأثاث وكتب وما شاكل ذلك". [1]

وهناك من النصوص التى تصور حال حنين أبلغ تصوير، والتى سجلها بخط يده فى رسالة دقيقة بعث بها إلى علىّ بن يحيى حين سأله أن يعلمه بأمر ما ترجم وما لم يترجم من كتب جالينوس . اغتنم هذا العالم الجليل الفرصة ليصف فى رسالته مأساته وكآبته لفقد كتبه ، فيقول : "فأعلمتك أيدك الله أن حفظى يقصر عن الإحاطة بجميع تلك الكتب إذ كنت قد فقدتُ جميع ما كنت جمعته منها"[2] . وبعد سطور قليلة يتوسل إليه أن يتدخل لدى الخليفة لاستعادة كتبه قائلاً : "فسألت أكرمك الله أن أترجم لك ذلك الكتاب فى العاجل إلى أن يتفضل الله بما هو أهله من رد تلك الكتب علىّ يدك .."[3] . ولم يكتف بإضافة هذه الفقرة وحسب، وإنما أراد أن يذكر على بن يحيى بكارثته مرة أخرى فى إلحاح وإصرار بقوله : "فلما أوردت علىّ من هذا ما أوردت علمتُ أنك قد أصبت فى قولك وإنك قد دعوتنى إلى أمر يعمّنى وإياك وكثيراً من الناس منفعته لكنى لبثتُ مدة طويلة أدافعك بما سألت وأمطلك بسبب فقد جميع كتبى التى جمعتها كتاباً كتاباً فى دهرى كله منذ أقبلت أفهم من جميع ما جُلْتُه من البلدان ثم فقدتُها كلها جملة حتى لم يبق عندى ولا الكتاب الذى ذكرتُه قُبَيْلُ وهو الذى أثبت فيه جالينوس ذكر كتبه". [4]

وبسبب هذه الكارثة لم يعد لدى حنين كتابٌ واحدٌ يمكن أن يقرأه فى لياليه الطوال ، إنها نكبة أصابته ، أشدُ وأنكى من نكبة الرفاق . وهو يدرك أن كتابه إلى على بن يحيى يُدوَّن من الذاكرة ، وقد تحدث بعض الأخطاء أثناء هذا التدوين ، وفى هذا يقول لعلى بن يحيى مذكراً إياه : "اضطُرِرْتُ إلى أن أجيبك إلى ما سألت مع فقدى لما كانت بى إليه

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 268.
(2) رسالة حنين إلى على بن يحيى فيما ترجم من كتب جالينوس ، وما لم يترجم منها ، نشرة عبد الرحمن بدوى ، ص 149 . وعلى بن يحيى هذا هو كاتم سر المتوكل وصديقه .
(3) المرجع السابق ، ص 150 .
(4) المرجع السابق ، ص 150 .

حاجة من العدّة لذلك عندما رأيتك قد رضيت وقد اقتصرت منى على ما أحفظ من هذا الباب ". [1]

لقد أراد حنين بن إسحق أن يكشف لمحدثه أهمية التدوين الدقيق الذى يعتمد على المراجع والعدّة ، وأن يبيّن له أيضاً أن الذاكرة قد تخون، وقد تحدث الأخطاء التى لا مفر منها إذا عولنا على الذاكرة تماماً . نقول هذا عن رجل فى عصر كان العرب فيه يتمتعون بذاكرة وحافظة قوية تنطبع فيها الأشياء مهما تباعدت الأيام . لكن "العدة" التى يتحدث عنها الرجل لابد وأن يعتمد عليها العالم والمفكر .

يتضح لنا من الإشارات السابقة مدى الألم الذى أصابه لفقدانه كتبه وحرمانه منها ، أكثر من مصادرة متاعه وممتلكاته. [2]

وكانت كلمات الرجل المعبرة عن فرحته باستعادة كتبه ، بعد أن صلحت ذات البين ، وقربه الخليفة مرة أخرى ، كانت الكلمات أوقع فى نفس القارئ، الذى يشعر بمدى صدق الكلمات التى دوّنها الرجل فى قوله عن الخليفة : "ثم إنه أمر بإصلاح ثلاث دور من دوره التى لم أسكن قط منذ نشأت فى مثلها، ولا رأيت لأحد من أهل صناعتى مثلها . وحمل إليها سائر ما كنت محتاجاً من الأوانى والفرش والآلة والكتب وما شاكل ذلك". [3]

لكن يبدو أن النكبات المتتالية التى أصيب بها الأطباء والعلماء كانت سمة أساسية من سمات هذا العصر ؛ بل يبدو أن عهد المتوكل ذاته يعتبر من أشد العهود قسوة على العلماء ، ومع هذا فنحن لانستطيع، أن نتهم المتوكل بنكبة العلماء دائماً، وإنما نحن نضع هذه المسألة من باب الافتراض، ذلك أن بعض الشواهد الأخرى تكذب هذا الافتراض ، والدليل على ذلك أن المتوكل تبيّن نفسياً براءة حنين ، ولكنه فى حالة الكندى تبين براءته بالدليل ، فلما انكشف أمر محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر استدعاهما المتوكل ، وقال لهما : "والله إنكما لتعلمان ما بينى وبين الكندى من العداوة والمباعدة ، ولكن الحق

---

(1) المرجع السابق ، ص 150 .

(2) ماكس مايرهوف ، كتاب العشر مقالات فى العين ، ص 26.

(3) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 270 .

أولى ما أتبع . أكان من الجميل ما أتيتماه إليه من أخذ كتبه ؟ والله لا ذكرتكما بصالحه حتى تردا عليه كتبه ، فتقدم محمد بن موسى فى حمل الكتب إليه ، وأخذ خطه باستيفائها ، فوردت رقعة الكندى بتسلمها عن آخرها . فقال : قد وجب لكما على ذمام برد كتب هذا الرجل ، ولكما ذمام بالمعرفة التى لم ترعياها فى" [1] . .

ومع أن ماكس مايرهوف[2] قد ذهب بناءً على تحليله لبعض نصوص حنين ابن إسحق إلى أن سبب محنته وبلائه قد يكون بختيشوع بن جبرائيل ، أو حسب رواية أخرى إسرائيل بن زكريا الطيفورى الطبيب النسطورى ؛ إلا أن النصوص التى خلفها لنا حنين بن إسحق ، وذكر فيها محنته ونكبته ، تشير إلى غير ذلك. فقد أومأ فى إشارة إلى حاسدية أنهم كثرة ، ولا يستطيع أن يصرح بهم فرداً فرداً ، وإنما عَدّهُم إجمالاً بقوله : "وإنما سكوتى عنهم لأنهم ليس واحداً ولا اثنين ولا ثلاثة ، بل هم ستة وخمسون رجلاً جملتهم من أهل المذهب، محتاجون إلى وأنا غير محتاج إليهم . وأيضاً فإن إثرتهم مع كثرتهم قوية بخدمة الخلفاء وهم أصحاب المملكة وأنا فأضعف عنهم من وجهين : أحدهما وحدتى ، والثانية : إن الذين يعنون بى مَن الناس محتاجون إلى الأصل الذى يعنى بأعدائى الذى هو أمير المؤمنين "[3] . ومن موضع قريب من هذا القول يذكر: "وأنا الآن ذاكر ههنا آخر الآبار التى حفروها لى ، سوى ما كان لى معهم قديماً خاصة مع بنى موسى والجالينوسيين والبقراطيين". [4]

يستفاد من كل هذه الأقوال أن المؤامرة التى حيكت ضد الرجل لم تكن بسيطة ، وإنما اشترك فيها كثيرون غير بختيشوع والطيفورى ، وإنها فى رأى حنين بن إسحق ترجع إلى حسدهم إياه وإنكارهم عليه نعمة المعرفة التى وهبه الله إياها . وأحسب أن مثل هذه الشدائد تنزل بالعلماء، وتتكرر بصورة أو بأخرى على مر العصور .

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 287 .

(2) ماكس مايرهوف ، كتاب العشر مقالات فى العين ، ص 19 ، وكذلك ، محمد كامل حسين ص 269 .

(3) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 266.

(4) المصدر السابق ، ص 266 .

الفصل الثالث

الكتابات التى ترجمها حنين بن اسحق

الكتابات التى ترجمها حنين :

إذا كانت تلك هى الكتابات التى ذكر ابن أبى أصيبعة أن حنين بن إسحق ألفها ووضعها، فإنه يذكر فى موضع آخر الكتابات التى ترجمها، خاصة كتابات جالينوس. يقول ابن أبى أصيبعة " ولجالينوس من المصنفات كتب كثيرة جداً. وهذا ذكر ما وجدته منها منتشراً فى أيدى الناس مما قد نقله حنين بن إسحق العبادى وغيره إلى العربى، وأغراض جالينوس فى كل كتاب منها". لقد ذكر ابن أبى أصيبعة كتب جالينوس إجمالاً دون أن يشير إلى مترجم كل منها، لكننا سوف نثبت أمام كل مصنف مترجمه.

1- فينكس :[1]أى الفهرست، وقد ذكره ابن أبى أصيبعة بينكس، لكن نشرة بدوى تصحح الخطأ، وأول ترجمة لهذا الكتاب إلى السريانية قام بها أيوب الرهاوى (الأبرش)، لكن حنين ترجمه بعد ذلك إلى السريانية لداود المتطبب، ثم ترجمه إلى العربية لأبى جعفر محمد بن موسى. وهو مقالتان :

المقالة الأولى : ذكر فيها كتبه فى الطب.

المقالة الثانية : ذكر فيها كتبه فى المنطق والفلسفة والبلاغة والنحو.

2- كتاب فى مرتب قراءة كتبه: (أى جالينوس). ترجم هذا الكتاب إلى السريانية وقد قام بهذه الترجمة إسحق بن حنين بناءً على طلب بختيشوع. ثم ترجمه حنين إلى العربية لأبى الحسن أحمد بن موسى. والكتاب مقالة واحدة، غرض جالينوس فيها أن يخبر كيف ينبغى أن ترتب كتبه فى قراءتها كتاباً بعد كتاب من أولها إلى آخرها .

3- كتاب الفرق: يذكر بدوى[2]فى نشرته لرسالة حنين بن إسحق إلى على بن يحيى قول حنين كما يلى: " وقد كان ترجمة قبلى (أى حنين) إلى السريانى رجل يقال له ابن سهدا من أهل الكرخ وكان ضعيفاً فى

---

(1) يذكر حنين بن إسحق فى رسالته الى على بن يحيى أنه أضاف مقالة ثالثة بالسريانية إلى هذا الفهرست بيَن فيها ما ترك جالينوس ذكره من الكتب التى وضعها، وأشار إلى أسباب تركه لها.

(2) عبد الرحمن بدوى، دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، ص151.

الترجمة ثم أنى ترجمته وأنا حدث من أبناء عشرين سنة لمتطبب من أهل جند يسابور يقال له شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الإسقاط، ثم سألنى بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها حبيش تلميذى إصلاحه بعد أن كانت قد اجتمعت له عندى عدة نسخ يونانية، فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صحت منها نسخة واحدة ثم قابلت بتلك النسخة السريانى وصححته، وكذلك من عادتى أن افعل فى جميع ما أترجمه. ثم ترجمته بعد سُنيات إلى العربية لأبى جعفر محمد بن موسى".

كذلك يذكر ابن أبى أصيبعة أن هذا الكتاب على ما يقول جالينوس "أول كتاب يقرأه من أراد تعليم صناعة الطب، وغرضه فيه أن يصف مايقوله كل واحد من فرقة أصحاب التجربة وأصحاب القياس وأصحاب الحيل، فى تثبيت ما ندعى والاحتجاج له والرد على من خالفه، وكيف الوجه فى الحكم على الحق والباطل منها".

وفى مخطوطات أيا صوفيا [1]مخطوطة لهذا المؤلف.

أوله:

إن بعض الناس قسم الطب قسمين، وبعضهم قسمه خمسة أقسام، والذين قسموه قسمين قالوا: إن منه علم ومنه عمل، والعلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام أحدها: علم الطبائع، والثانى علم الأسباب والدلائل.

آخره:

ويقولون إن الورم الذى لايرشح منه شئ هو مركب، ولا يعلمون أن الورم إذا حدث فى عضو متخلخل أيضاً بمنزلة العين، إن كانت مادته مادة رقيقة، رشح وجرى منه بعضها، وإن كانت غليظة لم يرشح شئ منها.

4- كتاب الصناعة الصغيرة: وهو مقالة واحدة، "وقد قال جالينوس فى أوله أنه أثبت فيه جمل ما قد بينه على الشرح والتلخيص من غيره من الكتب، وإن ما فيه بمنزلة النتائج لما فيها". ترجم هذا الكتاب ترجمات

---

(1) مخطوطات أيا صوفيا 3588 (1) - ف 757، ونسخة هذا المخطوط ترجع إلى القرن الثامن الهجرى، ونسخت نسخاً جيداً.

متعددة: واحدة قام بها سرجيس الرأس عينى، ولم يكن ضالعاً فى الترجمة، وأخرى لابن سهدا، وثالثة من عمل أيوب الرهاوى، أما حنين فقد ترجمه لداود المتطبب ثم لأبى جعفر محمد بن موسى .

5- كتاب النبض الصغير: وهو مقالة واحدة عنونها جالينوس إلى "طوثرن وسائر المتعلمين". وفى هذا الكتاب " يصف ما يحتاج المتعلمون إلى عمله من أمر النبض، ويعدّد فيه أولاً أصناف النبض، وليس بذكرها فيه جميعها، لكن ما يقوى المتعلمون على فهمه فيها. ثم يصف بعد الأسباب التى تغير النبض ما كان فيها طبيعياً، وما كان فيها ليس بطبيعى، وما كان خارجاً فى الطبيعة ". وقد ترجم هذا الكتاب أيضاً ابن سهدا إلى السريانية، ثم ترجمه حنين إلى السريانية ثم العربية.

وهذا هو الكتاب الثالث من جوامع الكتب الستة عشر التى كانت تقرأ على المتعلمين بالإسكندرية، وله نسخة فى أيا صوفيا [1]

أوله:

العروق الضوارب ، منها ماتدرك حركته حساً، ومنها ما لا تدرك حركته حسّاً، والتى لا تدرك حركته حسّاً إنما تفوت الحسّ..

آخره:

نوع الإختلاف الذى يكون فى نبضه واحد، وهو الذى أنبسط العرق الضارب أحس من يحسّه أن العرق كأنه رمل.

6- كتاب جالينوس إلى أغلوقن: وهو فيلسوف يونانى، ومعنى الكلمة باليونانية (الأزرق) [2] ، وكان فيلسوفاً وعندما رأى من آثار جالينوس فى الطب ما أعجبه سأله أن يكتب له ذلك الكتاب. وقد قام سرجيس الرأس عينى بترجمة ترجمتين إحداهما إلى السريانية لسلمويه، والأخرى إلى العربية لأبى جعفر محمد بن موسى.

والمقالة الأولى من الكتاب يصف فيها دلائل الحميّات ومداواتها، ولم

---

[1] مخطوطات أيا صوفي 3588 (3) - ف757 - ونسخته بقلم جيد، نسخت فى القرن الثامن الهجرى.

[2] كلمة اغلوفن باليونانية rλα χωr نعنى الاخضر وليس الأزرق كما وردت عند ابن أبى أصيبعة

يذكرها كلها، لكن اقتصر منها على ما ذكر ما يعرض كثيراً. وتنقسم هذه المقالة إلى قسمين: الأول يصف الحُميّات التى تخلو من الأعراض الغريبة، والثانى يصف فيه الحُميَات التى معها أعراض غريبة. وأما المقالة الثانية فيصف فيها دلائل الأورام ومداواتها.

وهو الكتاب الرابع من الكتب الستة عشر التى كانت تقرأ على المعلمين بالإسكندرية، وبه مقالتان. [1]

أول المقالة الأولى :

اسم الطبيعة يجرى فى كلام أبقراط على أربعة أوجه، أحدها مزاج البدن، والثانى هيئة البدن، والثالث القوة المدبرة للبدن، والرابع حركة النفس.

آخرها:

التهاب مرض فى عضو من الأعضاء، وأمّا من قرب عهده منهم، فيعنون بقولهم، الورم الضار الصلب الذى يدافع اللمس ويوجع .

أول المقالة الثانية:

من الأمراض أشياء تعرض فى كل بدن، وقد ذكرها جالينوس فى كتبه.

آخرها:

فجمعها بالنوع واحدة، إلا أن المحرق أقوى وأغلظ، والمعفن أقل قوة، وهو ألطف.

7- كتاب فى العظام: هذا الكتاب مقالة واحدة وعنونه جالينوس فى العظام للمتعلمين، وذلك أنه يريد ان يقدم المتعلم للطب تعلم على التشريح على جميع فنون الطب ، لأنه لا يمكن عنده دون معرفة التشريح أن يتعلم شيئاً من الطب القياسي، وغرض جالينوس من هذا الكتاب أن يصف حال كل واحد من العظام من نفسه وكيف الحال من اتصاله بغيره.

ترجم هذا الكتاب إلى السريانية ترجمتين: الأولى قام بها سرجس،

---

[1] مخطوطات أيا صوفيا 3588 - ف 757، نسخة بخط جيد ترجع للقرن الثامن الهجرى.

وليست دقيقة. والثانية من عمل حنين بن إسحق بناءً على طلب يوحنا بن ماسويه. ثم ترجمه إلى العربية بناءً على طلب أبى جعفر محمد بن موسى.

8- كتاب فى العضل: وهو مقالة واحدة، وغرض جالينوس هنا "أن يصف أمر جميع العضل الذى فى كل واحد من الأعضاء كم هى وأى العضل هى ومن أين تبتدئ كل واحدة منها وما فعلها بغاية الاستقصاء". وهذا الكتاب فى ترجمتين للعربية، واحدة قام بها حنين، والأخرى من عمل حُبيش.

9- كتاب فى العصب: " مقالة كتبها إلى المتعلمين وغرضه فيها أن تصف كم نوعاً من العصب تنبت من الدماغ والنخاع، وأى الأعصاب هى وكيف وأين تنقسم كل واحدة منها وما فعلها". وقد ترجمه حنين إلى العربية.

10- كتاب فى العروق : "هذا الكتاب عند جالينوس مقالة واحدة يصف فيها أمر العروق التى تنبض والتى لاتنبض ، كتبه للمتعلمين وعنونه إلى انطانس . فأما أهل الإسكندرية فقسموه إلى مقالتين : مقالة فى العروق غير الضوارب ، وغرضه فيه أن يصف كم عرقاً تنبت من الكبد وأى العروق هى وكيف هى ، وأين ينقسم كل واحد منها، وكم شرياناً تنبت من القلب ، وأى الشريانات هى ، وكيف هى وأين تنقسم" . وقد ترجمه حنين بن إسحق .

11- كتاب الأسطقسات: وهو مقالة واحدة " وغرضه فيه أن يبين أن جميع الجسام التى تقبل الكون والفساد، وهى أبدان الحيوان والنبات والأجسام التى تتولد من بطن الأرض، إنما تركيبها من الأركان الأربعة التى هى النار والهواء والماء والأرض، وأن هذه هى الأركان الأول البعيدة لبدن الإنسان وأما الأركان الثوانى العربية التى بها قوام بدن الإنسان وسائر ماله دم من الحيوان، فهى الأخلاط الأربعة، أعنى الدم والبلغم والمُرّتين". ترجم هذا الكتاب ثلاث ترجمات:

الأولى: قام بها سرجس الرأس عينى، إلى السريانية، وهى سيئة للغاية.

الثانية : إلى السريانية وقام بها حنين .

الثالثة : إلى العربية وقام بها حنين أيضاً .

وهو الكتاب الخامس من جوامع الكتب الستة عشر التى كانت تقرأ على المعلمين بالإسكندرية، تحدّث فيه عن العناصر بحسب رأى أبقراط.[1]

أوله :

أجناس العناصر ثلاثة، منها عناصر بعيدة تعم جميع الأجسام المركبة كلها، وهى النار والهواء والماء والأرض، ومنها .... تخص أبدان الحيوان الذى له دم، وهى الأخلاط الأربعة، أعنى الدم، والبلغم، والمرَّة الصفراء، والمرَّة السوداء.

آخره:

فإذا .... الأدوية المسهلة هذه الأخلاط عندما يستنظف.... اجتذابها... مع الخلط الذى الدواء المسهل مخصوص.... خلط آخر وليس ذلك الدواء مخصوص به فأسهله.

12- كتاب المزاج: وهو ثلاث مقالات : "وصف فى المقالتين الأولتين منه أصناف مزاج أبدان الحيوان، فبيّن كم هى وأى الأصناف هى، ووصف الدلائل التى تدل على كل واحد منها. وذكر فى المقالة الثالثة منه أصناف مزاج الأدوية، وبين كيف تختبر وكيف يمكن معرفتها". وقد ترجمه سرجس إلى السريانية، ثم ترجمه حنين بعد ذلك إلى السريانية والعربية لإسحق بن سليمان.

13- كتاب القوى الطبيعية: وهو ثلاث مقالات: "وغرضه فيه أن يبين أن تدبير البدن يكون بثلاث قوى طبيعية، وهى القوة الحابلة والقوة المُنمّية والقوة الغاذيه , أن القوة الحابلة مركبة من قوتين إحداهما تغير المنى وتحيله حتى تجعل منه الأعضاء المتشابهة الأجزاء، والأخرى تركيب الأعضاء المتشابهة الأجزاء بالهيئة والوضع والمقدار، أو العدد الذى يحتاج إليه فى كل واحد من الأعضاء المركبة. وأنه يخدم القوة الغاذية أربع قوى وهى القوة الجاذبة والقوة الممسكة والقوة المغيّرة والقوة الدافعة". قام سرجس بترجمة هذا الكتاب إلى السريانية ثم جاءت ترجمته بعد ذلك إلى السريانية على يد حنين وكان عمره سبع عشر عاماً بناءً على طلب جبريل بن بختيشوع، وكان ثانى كتاب يترجمه.

---

[1] أيا صوفيا 3588 - ف757 ، والنسخة واضحة ترجع للقرن الثامن الهجرى.

وقد عدّهُ ابن النديم فى كتب جالينوس الستة عشر، التى يقرأها المتطببون على الولاء، وذكر أنه ثلاث مقالات.[1]

أوله :

اللهم أعن . المقالة الأولى، من كتاب جالينوس فى القوى الطبيعية، ترجمة حنين بن إسحاق.

قال: لمَّا كان الحسّ والحركة الإرادية خاصّين للحيوان، والنموّ والغذى عامّين للحيوان والنبات، صارت الأولى أفعالاً للنفس، والثانية أفعالاً للطبيعية، وإن صيَّر أحدٌ للنبات نفساً، وأراد أن يُفرق بين هاتين النَّفسين، فسمّى هذه نفساً نباتية، وسمّى تلك نفساً حسّية، لم يأت بشئ آخر.

آخره:

فإن كان أفضيَّة العروق الضّواب بخار أو دمٌ لطيف، لم يجتذب من الأخلاط المحتبسة فى المعدة والأمعاء شيئاً أصلاً، أو كان ما تجتذبه منها شيئاً يسيراً جداً.

14- كتاب العلل والأعراض: ست مقالات، وهذا الكتاب أيضاً لجالينوس مقالاته متفرقة، وإنما الإسكندريون جمعوها وجعلوها كتاباً واحداً، وعنون جالينوس المقالة الأولى من هذه الست مقالات فى أصناف الأمراض، ووصف فى تلك المقالة كم أجناس الأمراض، وقسم كل واحد من تلك الأجناس إلى أنواعه حتى انتهى فى القسمة إلى أقصى أنواعها. وعنون المقالة الثانية منها فى أسباب الأمراض، وغرضه فيها موفق لعنوانها، وذلك أنه يصف بها كم أسباب كل واحد من الأمراض وأى الأسباب هى؛ وأما المقالة الثالثة من هذه الست فعنونها فى أصناف الأعراض، ووصف فيها كم أجناس الأعراض وأنواعها، وأى الأعراض هى. وأما الثلاث المقالات الباقية فعنونها فى أسباب الأعراض ، ووصف فيها كم الأسباب الفاعلة لكل واحد من الأعراض، وأى الأسباب هى. ولهذا الكتاب كما يذكر حنين ثلاث ترجمات إلى

---

[1] فهرس مخطوطات أحمد الثالث 2110 (1) طب- ف1156. ونسخته مكتوبة بخط جميل نرجع للقرن السابع الهجرى.

السريانية، فكان أن ترجمه سرجس مرتين إلى السريانية، ونهض حنين فى صدر شبابه لترجمته للمرة الثالثة إلى ذات اللغة، ثم أقدم حُبيش على ترجمة هذه المقالات إلى العربية لأبى الحسن على بن يحيى .

أوله: [1]

قال جالينوس: إن أول ما ينبغى لنا أن نذكره، ما الشئ الذى تسميه مرضاً، كيما نعلم غرض هذه المقالة، وإلى أىّ شئ يقصد بها، والثانى بعد هذا، كم مبلغ جميع الأمراض البسيطة المفردة الأول، التى هى بمنزلة العناصر لسائر الأمراض.

آخره:

فعلى هذا المثال يمكنك أن تستخرج فى جميع أجناس الأغراض أنها تتبع بعضها بعضاً دائماً، وأنها لا تتبع دائماً، وأما أنا فلشفقتى... الوقت بالتطويل، قد رأيت أن أقطع الكلام هنا.

تمت المقالة السادسة من كتاب جالينوس.

15- كتاب تعرّف على علل الأعضاء الباطنة: ويعرف أيضاً بالمواضع الآلمة ست مقالات، وغرضه فيه أن يصف دلائل يستدل بها على أحوال الأعضاء الباطنة إذا حدثت فيها الأمراض، وعلى تلك الأمراض التى تحدث فيها أى الأمراض هى، ووصف فى المقالة الأولى وبعض الثانية منه السبل العامية التى تتعرف بها الأمراض مواضعها وكشف فى المقالة الثانية خطأ أرخيجانس فى الطرق التى سلكها فى طلب هذا الغرض ثم أخذ فى باقى المقالة الثانية، وفى المقالات الأربع التالية لها فى ذكر الأعضاء الباطنة وأمراضها عضواً عضواً. وابتداءً من الدماغ وهلم جراً على الدوام يصف الدلائل التى يستدل بها على واحد واحد منها إذا أعتل، كيف تتعرف علته إلى أن أنتهى إلى أقصاها.ولهذا الكتاب ترجمات قام بها سرجس، وأصلح بعضها حنين ولكن حنين أعاد ترجمة الكتاب بناءً على طلب إسرائيل بن زكريا (الطيفورى)، وكذا ترجمة إلى العربية حُبيش بن الأعسم ابن أخت حنين بناءَ على طلب

---

[1] مخطوطات أحمد الثالث 2110 (3) - ف 1156. ونسخة هذا المخطوط مكتوبة بخط واضح، وترجع للقرن الثامن الهجرى، إلا أن بعض أوراقها مطموسة التصوير.

أحمد بن موسى .

16- كتاب النبض الكبير: هذا الكتاب جعله جالينوس فى ست عشرة مقالة وقسمها أربعة أجزاء، فى كل واحد من الأجزاء أربع مقالات، وعنون الجزء الأول منها فى أصناف النبض وغرضه فيه أن يبين كم أجناس النبض الأول، وأى الأجناس هى، وكيف ينقسم كل واحد منها إلى أنواعه، إلى أن ينتهى إلى أقصاها. وعمد فى المقالة الأولى من هذا الجزء إلى ما يحتاج إليه من صفة أجناس النبض وأنواعها فجمعه فيها عن آخره. وأفرد الثلاث مقالات الباقية من ذلك الجزء للحجاج، والبحث عن أجناس النبض وأنواعه وعن حده. وعنون لجزء الثانى فى تعرف النبض، وغرضه فيه أن يصف كيف يتعرف كل واحد من أصناف النبض بمجسة العرق، وعنون الجزء الثالث فى أسباب النبض، وغرضه فيه أن يصف من أى الأسباب يكون كل واحد من أصناف النبض. وعنون الجزء الرابع فى تقدمة المعرفة من النبض وغرضه فيه أن يصف كيف يستخرج سابق العلم من كل واحد من أصناف النبض.

ترجمات هذا الكتاب:

أ- ترجم سرجس المقالات السبع الأولى من الكتاب إلى السريانية.

ب- بناءً على طلب جبريل بن بختيشوع قام أيوب الرهاوى بترجمة المقالات السبع الأخرى، إلى السريانية.

جـ- قام حنين بن إسحق بناءً على طلب يوحنا بن ماسويه بترجمة الكتاب بأسره إلى السريانية، وعلى مايقول حنين فقد بالغ فى العناية بالتمحيص وحسن العبارة.

د- ترجم حنين المقالة الأولى من الكتاب لمحمد بن موسى، وكانت هذه الترجمة إلى العربية.

هـ- من الترجمة السريانية الكاملة التى قام بها حنين فى بادئ الأمر، أنجز حبيش بن الأعسم ترجمة عربية كاملة للكتاب بأسره.

17- كتاب أصناف الحُميّات: مقالتان وغرضه فيه أن يصف أجناس الحُميّات وأنواعها ودلائلها. وصف فى المقالة الأولى منه جنسين من أجناسها، أحدهما يكون فى الروح، والآخر فى الأعضاء الأصلية.

ووصف فى المقالة الثانية الجنس الثالث منها الذى يكون فى الأخلاق إذا غفت.

ترجماته:

أ- أول ترجمة لهذا الكتاب قام بها سرجس وهى ترجمة رديئة على ما يخبرنا حنين.

ب- وقد طلب جبريل بن بختيشوع من حنين ترجمته إلى السريانية وكان ذلك فى حداثته ، ففعل حنين. وكانت هذه أول ترجمة يقوم بها حنين لكتب جالينوس إلى السريانية.

جـ- وما أن تقدم حنين فى السن ونضج، وضلع فى الترجمة تصفح الكتاب فوجد ترجمته الأولى معيبة، فأصلح الترجمة وأهداها لولده إسحق.

د- ترجم حنين ذات الكتاب مرة أخرى لأبى الحسن أحمد بن موسى إلى العربية.

18- كتاب البُحران: وهو ثلاث مقالات، وفيه يضيف جالينوس كيف يصل الإنسان إلى أن يتقدم، فيعلم هل يكون البحران أم لا، وإن كان يحدث فمتى يحدث، وبماذا، وإلى أى شئ يؤول أمره. وقد قام سرجس بترجمة هذا الكتاب إلى يوحنا بن ماسويه ثم أصلح حنين هذه الترجمة وهذبها، وأخيراً ترجمه إلى العربية بناءً على طلب محمد بن موسى.

19- كتاب أيام البُحران: وهو ثلاث مقالات، وغرضه فى المقالتين الأولتين منه أن يصف اختلاف الحال من الأيام فى القوة وأيهما يكون فيه البحران وأيهما لا يكون فيه البُحْران وأيهما لا يكاد يكون فيه، وأى تلك التى يكون فيها البُحْران بكون البُحْران الحادث فيها موجوداً، وأيهما يكون البُحْران الحادث فيها مذموماً، وما يتصل بذلك. ويصف فى المقالة التالية الأسباب التى من أجلها اختلفت الأيام فى قواها هذا الاختلاف.

ترجماته:

أ- ترجمة سرجس إلى السريانية .

ب- أصلح حنين الترجمة السريانية التى أعدها سرجس .

جـ ثم أخيراً ترجمه حنين إلى العربية بناءً على طلب محمد بن موسى .

20- كتاب حيلة البرء : أربعة عشرة مقالة وغرضه فيه أن يصف كيف يداوى كل واحد من الأمراض بطريق القياس ويقتصر فيه على الأعراض العامية التى ينبغى أن يقصد قصدها فى ذلك، ويستخرج منها ما ينبغى أن يداوى به كل مرض من الأمراض، ويضرب لذلك مثالات يسيرة من أشياء جزئية. وكان وضع ست مقالات منه لرجل يقال له إيارن بين فى المقالة الأولى والثانية منها الأصول الصحيحة التى عليها يكون مبنى الأمر فى هذا العلم ونسخ الأصول الخطأ التى أصلها أراسطوطاليس وأصحابه. ثم وصف المقالات الأربع الباقية مداواة تفرق الاتصال من كل واحد من الأعضاء. ثم أن إيارن توفى فقطع جالينوس استتمام الكتاب إلى أن سأله أوجانيوس أن يتممه، فوضع له الثمانى المقالات الباقية فوصف فى الست الأول منها مداواة أمراض الأعضاء المتشابهة الأجزاء وفى المقالتين الباقيتين مداواة أمراض الأعضاء المركبة، ووصف فى المقالة الأولى من الست الأول مداواة أصناف سوء المزاج كلها إذا كانت فى عضو واحد وأجرى أمرها على طريق التمثيل بما يحدث فى المعدة. ثم وصف فى المقالة التى بعدها وهى الثامنة من جملة الكتاب مداواة أصناف الحمى التى تكون فى الروح، وهى حمى يوم. ثم وصف فى المقالة التى تتلوها وهى التاسعة مداواة الحمى المطبقة. ثم فى العاشرة مداواة الحمى التى تكون فى الأعضاء الأصلية وهى الدق ووصف فيها جميع ما يحتاج إلى عمله من أمر استعمال الحمام. ثم وصف فى الحادية عشرة والثانية عشرة مداواة الحميات التى تكون من عفونة الأخلاط. أما فى الحادية عشرة فما كان منها خلواً من أعراض غريبة. وأما فى الثانية عشرة فما كان منها مع أغراض غريبة.

ترجماته:

أ- قام سرجس بترجمة المقالات الست الأول من الكتاب إلى السريانية و ... ذلك فى بداية عهده بالترجمة، فجاءت الترجمة ضعيفة لأنه لم يكن بعد يقوى على الترجمة.

ب- وبعد أن تمكن سرجس من الترجمة، نقل المقالات الثمانى الباقية فى ترجمة أدق من الأولى .

جـ- طلب سلمويه من حنين أن يصلح ترجمة المقالات الثمانى، فجلسا معاً وأمسك سلمويه بالنسخة السريانى ومع حنين الأصل اليونانى حتى يتسنى لحنين إصلاح الترجمة، وكان أن اختيرت المقالة السابعة، يقول حنين "وكنت كلما مر بىّ شئ مخالف لليونانى خبرته به، فجعل يصلح حتى كبر عليه الأمر وتبيّن له أن الترجمة من الرأس أرخى ... فسألنى ترجمة تلك المقالات فترجمتها عن آخرها".

د- قام حنين بترجمة الكتاب مرة أخرى من أوله لبختيشوع بن جبريل، وقد جاءت هذه الترجمة للمقالات الثمانى الأخيرة.

هـ- قام حبيش بترجمة الكتاب كله من النسخ السريانية التى أعدها حنين، وسأل حنين أن يتصفح الترجمة ويصلح ما بها ففعل.

21- كتاب علاج التشريح: وهو الذى يعرف بالتشريح الكبير، كتبه فى خمس عشرة مقالة، وذكر أنه قد جمع فيه كل ما يحتاج إليه من أمر التشريح، ووصف فى المقالة الأولى منه العضل والرباطات فى اليدين، وفى الثانية العضل والرباطات فى الرجلين، وفى الثالثة العصب والعروق التى فى اليدين والرجلين، وفى الرابعة العضل الذى يحرك الخدين والشفتين، والعضل الذى يحرك اللحى الأسفل إلى ناحية الرأس وإلى ناحية الرقبة والكتفين، وفى الخامسة عضل الصدر ومراق البطن والمتنين والصلب. ووصف فى السادسة آلات الغذاء وهى المعدة والأمعاء والكبد والطحال والكليتين والمثانة وسائر ما أشبه ذلك. وفى السابعة والثامنة وصف تشريح آلات النفس أما فى السابعة فوصف ما يظهر فى التشريح فى القلب والرئة والعروق والضوارب بعد موت الحيوان ومادام حياً، وأما فى الثامنة فوصف ما يظهر فى التشريح فى جميع الصدر. وأفرد المقالة التاسعة بأسرها لصفة تشريح الدماغ والنخاع. ووصف فى العاشرة فى تشريح العينين واللسان والمرئ وما يتصل بهذه من الأعضاء. ووصف فى الحادية عشرة الحنجرة والعظم الذى يشبه اللام فى حروف اليونانية، وما يتصل بذلك من العصب الذى يأتى هذه المواضع، ووصف فى الثانية عشرة تشريح أعضاء التوليد، وفى الثالثة عشرة تشريح الضوارب وغير الضوارب، وفى الرابعة عشرة تشريح العصب الذى ينبت من النخاع. قال جالينوس: وهذا

الكتاب المضطر إليه فى علم التشريح، وقد وضعت كتباً أخر لست بمضطر إليها، لكنها نافعة فى علم التشريح.

ترجم هذا الكتاب إلى السريانية أيوب الرهاوى بناءً على طلب جبريل بن بختيشوع، ثم أصلح حنين ترجمة أيوب ليوحنا بن ماسويه.

22- كتاب فيما وقع من الاختلاف بين القدماء فى التشريح: وهو فى مقالتين وفيه يبين أمر الاختلاف الذى وقع فى كتب التشريح فيما بين من كان قبله من أصحاب التشريح أى شئ منه، إنما هو فى الكلام فقط، رأى شئ منه وقع فى المعنى وما سبب ذلك.

ترجماته:

أ- ترجمة أيوب الرهاوى إلى السريانية، وهى سيئة.

ب- حاول حنين إصلاحه، فلم يتيسر له لكثرة الأخطاء فى ترجمة أيوب، فأقبل حنين على المادة لترجمة الكتاب كله إلى السريانية ليوحنا بن ماسويه.

جـ- ترجم حبيش بن الأعسم الكتاب كله إلى العربية لمحمد بن موسى.

23- كتاب تشريح الأموات: وهو مقالة واحدة يصف فيها الأشياء التى تعرف من تشريح الحيوان الميت، أى الأشياء هى:

ترجماته:

أ- إلى السريانية ترجمة أيوب الرهاوى.

ب- إلى السريانية أيضاً ترجمة حنين.

جـ- إلى العربية ترجمة حبيش لمحمد بن موسى.

24- كتاب تشريح الأحياء: مقالتان غرضه فيه أن يبين الأشياء التى تعرف من تشريح الحيوان الحى، أى الأشياء هى:

ترجماته:

أ- إلى السريانية ترجمة قام بها أيوب الرهاوى.

ب- إلى السريانية ترجمة قام بها حنين.

جـ- إلى العربية لمحمد بن موسى ترجمة قام بها حبيش.

25- كتاب فى علم أبقراط بالتشريح:هذا الكتاب جعله جالينوس فى خمس مقالات، وكتبه ليوثيوس فى حداثة سنه، وغرضه فيه أن يبين أن أبقراط كان حاذقاً بعلم التشريح، وأتى على ذلك بشواهد من جميع كتبه.

ترجماته :

أ- ترجمة أيوب الرهاوى إلى السريانية.

ب- ترجمة حنين مع الكتب السابقة إلى السريانية.

جـ- ترجمة حبيش إلى السريانية لمحمد بن موسى.

26- كتاب فى آراء أرسطوطاليس بالتشريح: وهو ثلاث مقالات وفيه يشرح ما قاله أرسطوطاليس فى التشريح فى جميع كتبه، وكان حنين أول من ترجمه إلى السريانية، ثم ترجمه حبيش بن الأعسم إلى العربية لمحمد بن موسى.

27- كتاب فى تشريح الرحم: وهو مقالة واحدة صغيرة كتبه لامرأة قابلة فى حداثة سنه، وفيه جميع ما يحتاج إليه من تشريح الرحم، وما يتولد فيها فى الوقت الذى للحمل. وقد ترجمه حنين إلى السريانية، وترجمه حبيش إلى العربية لمحمد بن موسى.

28- كتاب فى حركة الصدر والرئة: وهو ثلاث مقالات، وكان جالينوس وضعه فى حداثة سنه بعد عودته الأولى من رومية، وكان حينئذٍ مقيماً بمدينة سمرنا عند فالقس، وإنما كان سأله إياه بعض من كان يتعلم منه. وصف فى المقالتين الأوليتين منه ومن أول الثالثة ما أخذه عن فالقس معلمه، من ذلك الفن . ثم وصف فى باقى المقالة الثالثة ما كان هو استخرج له.

ترجماته:

أ- أول ترجمة عربية أعدها اصطفن بن سبيل وذلك بناءً على طلب محمد بن موسى، ولم يسبق إليه.

ب- إصلاح حنين لترجمة اصطفن العربية.

جـ- ترجمة حبيش ليوحنا بن ماسويه من العربية إلى السريانية.

29- كتاب فى علل النفس: وهو فى مقالتين يبين فيهما من أى الآلات

يكون التنفس عفواً ومن أيهما يكون باستكراه. ترجم أيوب هذا الكتاب ترجمة سيئة ثم قام اصطفن بترجمته إلى العربية، وأخيراً أصلح حنين الترجمة السريانية لأيوب الرهاوى.

30- كتاب فى الصوت: هذا الكتاب جعله فى أربع مقالات بعد الكتاب الذى ذكرته قبله، غرضه فيه أن يبين كيف يكون الصوت وأى شئ هو وما مادته، وبأى الآلات يحدث وأى الأعضاء تعين على حدوثه، وكيف تختلف الأصوات.

31- فى حركة العضل: مقالتان وغرضه فيه أن يبين ما حركة العضل وكيف هى، وكيف تكون هذه الحركات المختلفة من العضل، وإنما حركته واحدة، ويبحث أيضاً فيه عن النفس هل هو من الحركات الإرادية أم من الحركات الطبيعية؟ ويفحص فيه عن أشياء كثيرة لطيفة من هذا الفن.

ترجماته:

أ- ترجمة حنين إلى السريانية.

ب- ترجمة اصطفن إلى العربية.

جـ- قام حنين بناءً على طلب محمد بن موسى بمقابلة ترجمة اصطفن على الأصل اليونانى وإصلاحها.

32- مقالة فى مناقضة الخطأ الذى اعتقد من تمييز البول من الدم.

33- مقالة فى الحاجة إلى النبض.

ترجماته:

أ- ترجمها حنين إلى السريانية لسلمويه بن نيان.

ب- ترجمها حبيش بن الأعسم إلى العربية ضمن كتاب النبض الكبير.

34- مقالة فى الحاجة إلى التنفس.

ترجماته:

أ- ترجمة حنين إلى العربية بناءً علىطلب محمد بن موسى.

ب- ترجمة اصطفن إلى العربية.

جـ- ترجمة حنين إلى السريانية لتلميذه عيسى.

35- مقالة فى العروق الضوارب، هل يجرى فيها الدم بالطبع أم لا؟

ترجماته:

أ- ترجمة حنين هذه المقاله إلى السريانية وهو فى مقتبل العمر وعلى حداثة عهد بالترجمة وذلك بناءً على طلب جبريل.

ب- قام عيسى بن يحيى بترجمتها إلى العربية.

36- كتاب فى قوى الأدوية المسهلة: مقالة واحدة يبين فيها أن أسهل الأدوية ما يسهل ليس هو بأن كل واحد من الأدوية يحيل ما يصادفه فى البدن إلى طبيعته ثم يندفع ذلك فيخرج، لكن كل واحد منها يجتذب خلطاً موافقاً مشاكلاً له .

ترجماته:

أ- إلى السريانية ترجمها أيوب الرهاوى.

ب- ثم قام حنين بترجمتها إلى السريانية كذلك.

جـ- وترجمها إلى العربية عيسى بن يحيى.

37- كتاب فى العادات: مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التىينبغى أن ينظر فيها، ويوجد متصلاً بهذا الكتاب ومتحداً معه تفسير ما أتى به جالينوس فيها من الشهادات من قول فلاطن بشرح أبروقليس له، وتفسير ما أتى به من قول أبقراط بشرح جالينوس له.

ترجماته:

أ- ترجمها حنين إلى السريانية لسلمويه.

ب- ترجمها حبيش بن الأعسم إلى العربية لأحمد بن موسى.

38- كتاب فى آراء أبقراط وفلاطن: عشر مقالات وغرضه فيه أن يبين أن أفلاطن فى أكثر أقاويله موافق لبقراط من قبل أنه عنه أخذها، وأن أرسطوطاليس فيما خالفهما فيه قد أخطأ. ويبين فيه جميع ما يحتاج إليه من أمر قوة النفس المدبرة التى بها تكون الفكرة والتوهم والذكر، ومن أمر الأصول الثلاثة التى منها تنبعث القوى التى بها يكون تدبير البدن

وغير ذلك من فنون شتى.

ترجماته :

أ- ترجمة أيوب الرهاوى إلى السريانية.

ب- ترجمة حنين إلى السريانية.

جـ- ترجمة حبيش بن الأعسم إلى العربية لمحمد بن موسى.

39- كتاب فى الحركة المعتاصة: مقالة واحدة، غرضه فيها أن يبين أمر حركات كان قد جهلها هو ومن كان قبله ثم علمها بعد.

ترجماته:

أ- ترجمة أيوب إلى السريانية.

ب- ترجمة حنين لمحمد بن موسى إلى العربية.

جـ- ترجمة حنين إلى السريانية أيضا.

40- كتاب آلة الشم : وهو مقالة واحدة.

ترجماته:

أ- ترجمة حنين إلى السريانية.

ب- ترجمة إسحق بن حنين إلى العربية.

41- كتاب منافع الأعضاء: سبع عشرة مقالة بين فى المقالة الأولى والثانية منه حكم البارى تبارك وتعالى فى اتقان خلقه اليد، وبيَّن فى القول الثالث حكمته فى اتقان الرجل، وفى الرابع والخامس حكمته فى آلات الغذاء، وفى السادس، والسابع أمر آلات التنفس، وفى الثامن والتاسع أمر ما فى الرأس، وفى العاشر أمر العينين وفى الحادى عشر سائر ما فى الوجه، وفى الثانى عشر الأعضاء التى هى مشاركة للرأس والعنق، وفى الثالث عشر نواحى الصلب والكتفين. ثم وصف فى المقالتين اللتين بعد تلك الحكمة فى أعضاء التوليد، ثم فى السادس عشر من أمر الآلات المشتركة للبدن كله وهى العروق والضوارب وغير الضوارب والأعصاب. ثم وصف فى المقالة السابعة عشرة حال جميع الأعضاء ومقاديرها.

ترجماته :

أ- أول ما ترجمه كان سرجس الذى أنجز ترجمة سريانية رديئة جداً له.

ب- بناءً على طلب سلمويه ترجمه حنين إلى السريانية.

جـ- وقام حبيش بن الأعسم بترجمته إلى العربية.

42- مقالة فى أفضل هيئات البدن: وهذه المقالة تتلو المقالتين الأولتين من كتاب المزاج.

ترجماته:

أ- أنجز حنين ترجمة سريانية لهذه المقالة.

ب- ثم ترجمه إلى العربية لأبى الحسن على بن يحيى.

43- مقالة فى خصب البدن: وهى مقالة صغيرة وغرضه فيها بين من عنوانها.

ترجماته:

أ- لم يتمكن حنين من ترجمتها إلى العربية.لما سأله يحيى ترجمتها.

ب- قام حبيش بن الأعسم بترجمتها إلى العربية لمحمد بن موسى.

44- مقالة فى سوء المزاج المختلف: وغرضه فيها يتبيَّن من عنوانها، يذكر فيه أى أصناف سوء المزاج مستوفى البدن كله، وكيف يكون الحال فيه، وأى أصناف سوء المزاج هو المختلف فى أعضاء البدن.

ترجماته:

أ- أنجز أيوب الرهاوى ترجمة عربية لهذه المقالة.

ب- ثم قام حنين بترجمتها إلى العربية لأبى الحسن أحمد بن موسى.

45- كتاب الأدوية المفردة: هذا الكتاب جعله فى إحدى عشرة مقالة، كشف فى المقالتين الأولتين خطأ من أخطاء فى الطرق الرديئة التى سلكت فى الحكم على قوى الأدوية، ثم أصل فى المقالة الثالثة أصلاً صحيحاً لجميع العلم بالحكم على القوى الأولى من الأدوية. ثم بين فى المقالة الرابعة أمر القوى الثوانى، وهى الطعوم والروائح أخبر بما يستدل عليها منها على القوى الأولى من الأدوية. ووصف فى المقالة

الخامسة القوى الثوالث من الأدوية وهى أفاعيلها فى البدن من الأسخان والتبريد والتجفيف والترطيب، ثم وصف فى المقالات الثلاث التى تتلو تلك قوة دواء من الأدوية التى هى أجزاء من النبات. ثم فى المقالة التاسعة قوى الأدوية التى هى أجزاء من الأرض أعنى أصناف التراب والطين والحجارة والمعادن، وفى العاشرة قوى الأدوية التى هى مما يتولد فى أبدان الحيوان . ثم وصف فى الحادية عشرة قوى الأدوية التى مما يتولد فى البحر والماء المالح.

ترجماته:

1- أنجز يوسف الخورى ترجمة سريانية للمقالات الخمس الأولى. لكن ترجمته جاءت سيئة ومعيبة جداً، ولم يؤخذ بها.

2- حاول أيوب الرهاوى، إصلاح الترجمة السريانية ليوسف لكن لم تصلح الترجمة تماماً.

3- ترجم حنين بعد ذلك هذا الجزء إلى السريانية ترجمة دقيقة بناءً على طلب سلمويه.

4- ترجم سرجس المقالات الست الباقية التى تشكل الجزء الثانى من الكتاب إلى السريانية.

5- أصلح حنين ترجمة سرجس بمقابلتها بالأصل اليونانى.

6- قام حنين باختصار الكتاب فى مجموعة مترجمة إلى السريانية.

7- ترجم الكتاب إلى العربية حبيش بن الأعسم.

أوله :[1]

قال جالينوس: لست أحتاج أن أبيّن ها هنا مبلغ الانتفاع بمعرفة قوى الأدوية فى تركيب ما يتخذ من الأدوية المركبة، وفى استعمال ما وجدنا منها.

---

[1] مخطوطات أحمد الثالث 2083 ف 1036 ونسخته ترجع إلى القرن السادس الهجرى، كتب بخط أندلسى جميل، وعليها خط الرئيس هبة الله الإسرائيلى، المتوفى بعد الثمانين والخمسمائة.

آخر المقالة الحادية عشرة، فى الحديث عن ماء الملح:

ويغسل ويجفف القروح المتعفنة التى فى الأمعاء، وأكثر ما يستعمله فى هذا الوجه قوم من الأطباء. وماء البحر المالح، وماء السميكات المملوحة، وهو مانون... وقد استعملنا نحن هذا المانون فى مُداوة القروح المتعفنة الحادثة فى الفم.

46- مقالة فى دلائل علل العين: وقد لخص فيها العلل التى تكون فى كل واحدة من طبقات العين ووصف دلائلها.

ترجمتها:

أنجز سرجس الترجمة السريانية لهذه المقالة.

47- مقالة فى أوصاف الأمراض: وصف فيها أمر أوقات المرض الأربعة، أعنى الابتداء والتزايد والانتهاء والانحطاط.

ترجماتها:

أ- ترجم أيوب الرهاوى هذه المقالة إلى السريانية .

ب- ترجم حنين ذات المقالة إلى السريانية.

جـ- قام عيسى بن على بترجمتها إلى العربية.

48- كتاب الامتلاء: ويعرف أيضاً بكتاب الكثرة، وهو مقالة واحدة يصف فيها أمر كثرة الأخلاط ويصفها، ويصف دلائل كل واحدة من أصنافها.

ترجماته:

أ- أنجز حنين ترجمتين لهذا الكتاب إلى السريانية بناءً على طلب بختيشوع. أما الترجمة الأولى فقد جاءت جافة مركزة الأسلوب والعبارة على ما يبدو، ولذا طلب بختيشوع من حنين أن يعيد الترجمة ذاتها فى أسلوب سهل يسير ففعل.

ب- ترجمة أصطفن إلى العربية.

49- مقالة فى الأورام: ووسمها جالينوس أصناف الغلظ الخارج عن الطبيعة، ووصف فى هذه المقالة جميع أصناف الأورام ودلائلها.

ترجمها إبراهيم بن الصلت إلى العربية.

50- مقالة فى الأسباب البادية: وهى الأورام التى تحدث من خارج البدن، يبين فى هذه المقالة أن للأسباب البادية عملاً فى البدن.

ترجمتها:

أ- ترجم هذه المقالة أيوب الرهاوى.

51- مقالة فى الأسباب المتصلة بالأمراض: وقد ذكر فيها الأسباب المتصلة بالمرض الفاعلة له.

ترجمتها:

أ- ترجم هذه المقالة أيوب الرهاوى.

52- مقالة فى الرعشة والنافض والاختلاج والتشنج:

ترجمتها:

أ- ترجم حبيش بن الأعسم هذه المقالة إلى اللغة العربية.

53- مقالة فى أجزاء الطب: يقسم فيها الطب على طرق شتى من القسم والتقسيم.

ترجمتها :

أ- ترجم حنين هذه المقالة إلى السريانية لرجل من الفيوم .

54- كتاب المنى: مقالتان وغرضه فيه أن يبين أن الشئ الذى يتولد منه جميع أعضاء البدن ليس هو الدم كما ظن أرسطوطاليس، لكن تولد جميع الأعضاء الأصلية إنما هو من المنى وهى الأعضاء البيض، وأن الذى يتولد من دم الطمث إنما هو اللحم الأحمر وحده.

ترجماته:

1- ترجمة سريانية قام بها حنين لسلمويه.

2- ثم ترجمة عربية قام بها حنين أيضاً لأحمد بن موسى.

55- مقالة فى تولد الجنين: المولود لسبعة أشهر.

ترجماته:

1- ترجمة الى السريانية قام بها حنين.

2- ثم ترجمة إلى العربية أنجزها حنين ايضاً

56- مقالة فى المرة السوداء يصف فيها اصناف السوداء ودلائلها

ترجماتها:

1- ترجمة أيوب الرهاوى لبختيشوع.

2- ترجمها إلى العربية اصطفن وذلك لمحمد بن موسى.

3- ترجمها حنين إلى العربية.

57- كتاب أدوار الحميات وتراكيبها: مقالة واحدة يناقض فيها قوماً ادعوا الباطل من أمر أدوار الحميات وتراكيبها.

58- اختصار كتابه المعروف بالنبض الكبير: مقالة واحدة ذكر جالينوس أنه كمل فيها النبض. قال حنين: وأما أنا فقد رأيت باليونانية مقالة ينحى بها هذا النحو، ولست أصدق أن جالينوس الواضع لتلك المقالة، لأنها لاتحيط بكل ما يحتاج إليه من أمر النبض،وليست بحسنة التأليف أيضاً. وقد يجوز أن يكون جالينوس قد وعد أن يضع تلك المقالة فلم يتهيأ له وضعها، فلما وجده بعض الكذابين قد وعد ولم يف تحرض وضع تلك المقالة وأثبت ذكرها فى الفهرست كيما يصدق فيها، ويجوز أن يكون جالينوس أيضاً قد وضع مقالة فى ذلك غير تلك وقد درست كما درس كثير من كتبه وافتعلت هذه المقالة وضعها ومكانها.

59- كتاب فى النبض: يناقض فيه أرخيجانس، قال جالينوس: أنه جعله فى ثمان مقالات.

60- كتاب فى رداءة التنفس: هذا الكتاب جعله فى ثلاث مقالات، وغرضه فيه أن يصف أصناف التنفس الردئ وأسبابه وما يدل عليه، وهو يذكر فى المقالة الأولى منه أصناف التنفس وأسبابه، وفى الثانية أصناف سوء التنفس وما يدل عليه كل صنف منها، وفى المقالة الثالثة يأتى بشواهد من كلام أبقراط على صحة قوله

ترجماته:

1- ترجمة أيوب الرهاوى إلى السريانية.

2- أصلح حنين ترجمة الرهاوى.

3- ترجمة حنين إلى العربية لأبى جعفر محمد بن موسى.

61- كتاب نوادر تقدمة المعرفة: مقالة واحدة يحث فيها على تقدمة المعرفة، ويعلم حيلاً لطيفة تؤدى إلى ذلك، ويصف أشياء بديعة تقدم منها من أمر المرضى وخبر بها فعجب منه.

ترجماته:

1- ترجمة سريانية قام بها أيوب الرهاوى.

2- ترجمة سريانية قام بها حنين.

3- ترجمة عيسى بن يحيى إلى العربية ترجمة أقرها حنين.

62- اختصار كتابه فى حيلة البرء: مقالتان.

1- ترجمة إبراهيم بن الصلت إلى السريانية.

63- كتاب المفيد: ثلاث مقالات، قصد فى المقالة الأولى منها المناقصة لأرسطوطاليس لأنه كان يمنع من الفصد، وناقض فى الثانية أصحاب أرسطوطاليس الذين بروميه فى هذا المعنى بعينه، ووصف فى الثالثة ما يراه من العلاج بالفصد.

ترجماته:

1- إلى السريانية ترجمة سرجس.

2- إلى السريانية ترجم حنين المقالة الثانية.

3- إلى العربية ترجم اصطفن المقالة الثالثة.

4- إلى العربية ترجم عيسى المقالة الثانية.

64- كتاب البول: مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبين طبيعة المرض وأصنافه والتدبير الموفق لمن أشرف عليه.

ترجماته:

1- ترجمة إلى العربية عيسى.

2- ترجمة إلى العربية اصطفن وأصلح حنين بعض مواضعها.

3- ترجمة عيسى مرة أخرى إلى العربية.

4- ترجمة حنين إلى السريانية .

65- مقالة فى صفات لصبى يصرع:

1- ترجمة عربية بقلم إبراهيم بن الصلت.

2- ترجمة إبراهيم بن الصلت أيضاً إلى السريانية.

66- كتاب قوى الأغذية: ثلاث مقالات عدد فيه جميع ما يغتذى به من الأطعمة والأشربة، ووصف ما فى كل واحد منها من القوى.

ترجماته:

1- إلى السريانية ترجمة سرجس.

2- إلى السريانية ترجمة أيوب الرهاوى.

3- إلى السريانية ترجمة حنين.

4- إلى العربية ترجمة حنين لإسحق بن إبراهيم الطاهرى.

5- إلى العربية أيضاً ترجمة حبيش.

أوله:[1]

قال جالينوس: قد وَضَعَ الكتب فى قوى الأغذية كثيرٌ من ذوى الفضل من الأطباء، وعنوا بما وضعوا فى كتبهم من العلم بها عناية شديدة، وذلك لأن العلم بقوى الأغذية قريب من أن يكون أنفع علوم الطب كلها.

آخره:

وكذلك يختلف الأمر بحسب اختلاف الصناعات والعادات والبلدان التى يطول تصرفهم وتقبلهم فيها دهراً طويلاً.

67- كتاب التدبير الملطف: مقالة واحدة وغرضه موافق لعنوانه.

ترجماته :

---

[1] مخطوطات دار الكتب المصرية 1727 (1) طب - ف 1024، والنسخة جيدة كتبت بخط واضح فى سنة 609هـ.

1- ترجمة سريانية قام بها حنين ليوحنا بن ماسويه.

2- ترجمة عربية قام بها حنين لإسحق بن سليمان.

68- اختصار الكتاب الذى فى التدبير الملطف: مقالة واحدة.

69- كتاب الكيموس الجيد والردئ: مقالة واحدة يصف فيها الأغذية ويذكر أيها تولد كيموسا محموداً، وأيها تولد كيموسا رديئاً.

ترجماته :

لهذا الكتاب ترجمات متعددة منها :

1- ترجمة سرجس.

2- ترجمة حنين.

3- ترجمة ثابت بن قرة.

4- ترجمة حبيش.

70- كتاب فى أفكار أرسطوطاليس فى مداواة الأمراض : ثمان مقالات اختبر فيه السبيل التى سلكها أرسطوطاليس من المداواة ويبين صوابها من خطئها.

ترجم حنين هذه المقالات الثمانى إلى السريانية لأجل بختيشوع.

71- كتاب تدبير الأمراض الحادة على رأى أبقراط: مقالة واحدة. ترجمة حنين إلى السريانية بناءً على طلب بختيشوع، وبعد ذلك ترجمه إلى العربية لمحمد بن موسى.

72- كتاب تركيب الأدوية جعله فى سبع عشرة مقالة :

أجمل فى سبع منها أجناس الأدوية المركبة، فعدد جنساً منها وجعل مثلاً جنس الأدوية التى تبنى اللحم فى القروح على حدته، وجنس الأدوية التى تحلل على حدته، وجنس الأدوية التى تدمل، وسائر الأجناس الأدوية على هذا القياس، وإنما غرضه فيه أن يصف طريق تركيب الأدوية على الجمل. ولذلك جعل عنوان هذه السبع المقالات فى تركيب الأدوية على الجمل والأجناس، وأما العشر المقالات الباقية فجعل عنوانها فى تركيب الأدوية بحسب المواضع، وأراد بذلك أن

صفته لتركيب الأدوية فى تلك المقالات العشر ليس يقصد بها إلى أن يخبر أن صنفاً صنفاً منها يفعل فهل ما فى مرض من الأمراض مطلقاً. لكن بحسب المواضع أعنى العضو الذى فيه ذلك المرض، وابتداء فيه من الرأس. ثم هلم جراً على جميع الأعضاء إلى أن أنتهى إلى أقصاها.

أقول: وجملة هذا الكتاب الذى رسمه جالينوس فى تركيب الأدوية لا يوجد فى هذا الوقت إلا وهو منقسم إلى كتابين وكل واحد منهما على حدته ولا يبعد أن الإسكندرانيين لتبصرهم فى كتب جالينوس صنعوا هذا أو غيرهم. فالأول يعرف كتاب قاطاجانس ويتضمن السبع المقالات الأولى التى تقدم ذكرها ، والآخر يعرف بكتاب الميامر ويحتوى على العشر المقالات الباقية . والميامر جمع ميمر، وهو الطريق. ويشبه أن يكون سمى هذا الكتاب بذلك إذ هو الطريق إلى استعمال الأدوية المركبة على جهة الصواب.

وترجماته ثلاث: أولى أنجزها سرجس إلى السريانية ، والثانية من عمل حنين، والثالثة قام بها حبيش نقل ترجمة حنين إلى السريانية إلى العربية.

73- كتاب الأدوية التى يسهل وجودها وهى التى تسمى الموجودة فى كل مكان مقالتان. وقال حنين: إنه قد أضيف إليه مقالة أخرى فى هذا الفن وينسب إلى جالينوس، وما هى لجالينوس لكنها لفيلغريوس. وقال حنين أيضاً أنه قد ألحق فى هذا الكتاب هذياناً كثيراً وصفات بديعة عجيبة وأدوية لم يرها جالينوس ولم يسمع بها قط .

وقد ترجمه إلى السريانية .

74- كتاب الأدوية المقابلة للأدواء: جعله فى مقالتين، ووصف فى المقالة الأولى منه أمر الترياق، وفى المقالة الثانية منه أمر سائر المعجونات .

ترجمه يوحنا بن بختيشوع إلى السريانية بمساعدة حنين.

ثم ترجمه عيسى بن يحيى إلى العربية من ترجمة يوحنا.

75- كتاب الترياق إلى مغيليانوس: مقالة واحدة صغيرة. رأى حنين ترجمة سريانية لهذا الكتاب، ثم ترجمه عيسى إلى العربية.

76- كتاب التر باق الى القيصر وهذا الكتاب مقاله واحدة

ترجمه ايوب الرهاوى الى السريانيه

ثم ترجمه يحيى بن البطريق الى العربيه على ما يعتقد حنين

77- كتاب الحيلة لحفظ الصحة ست مقالات وغرضه فيه أن يعلم كيف حفظ الأصحاء على صحتهم، ومن كان منهم على غاية كمال الصحة، ومن كانت صحته تقصر عن غاية الكمال، ومن كان منهم يسير بسيرة الأحرار، ومن كان منهم يسير بسيرة العبيد.

ترجماته :

1- إلى السريانية ترجمه تيوفيل الرهاوى، وهذه الترجمة كما يصفها حنين سيئة للغاية .

2- إلى السريانية ترجمه حنين .

3- إلى العربية ترجمة حبيش .

78- كتاب إلى أسبولوس: مقالة واحدة، وغرضه فيه أن يفحص هل حفظ الأصحاء على صحتهم من صناعة الطب، أم هو من صناعة أصحاب الرياضة وهى المقالة التى أشار فيها إلى ابتداء كتاب تدبير الأصحاء، حين قال أن الصناعة التى تتلو القيام على الأبدان واحدة كما بينت فى غير هذا الكتاب .

ولهذا الكتاب ترجمة سريانية أنجزها حنين.

ثم قام حبيش بترجمة هذا الكتاب إلى العربية.

79- كتاب الرياضة بالكرة الصغيرة: هذا الكتاب مقالة واحدة صغيرة، يحمد فيها الرياضة بالكرة الصغيرة واللعب بالصولجان ويقدمه على جميع أصناف الرياضة.

ترجمه حنين إلى السريانية ، ثم ترجمه حبيش إلى العربية.

80- تفسير كتاب عهد أبقراط: مقالة واحدة.

ترجمه حنين إلى السريانية بإضافات وشروح وإيضاح لبعض مواضعه

ثم ترجمه حبيش إلى العربية.

81- تفسير كتاب الفصول لأبقراط: جعله فى سبع مقالات.

ترجمه أيوب الرهاوى ترجمة سيئة للغاية، وفشل جبرائيل بن بختيشوع فى إصلاح الترجمة. ثم ترجم منه حنين مقالة واحدة إلى العربية ، وبعد ذلك أنجز ترجمة كاملة لكتاب لمحمد بن موسى.

82- تفسير كتاب الكسر لأبقراط: جعله فى ثلاث مقالات،ترجمه حنين إلى السريانية.

83- تفسير كتاب رد الخلع لأبقراط: جعله فى أربع مقالات ترجمه حنين إلى السريانية.

84- تفسير كتاب تقدمه المعرفة لأبقراط[1]: جعله من ثلاث مقالات.

ترجمه سرجس إلى السريانية، ثم ترجمه حنين إلى السريانية.

85- تفسير كتاب تدبير الأمراض الحادة لأبقراط: الذى نجده من تفسيره لهذا الكتاب هو ثلاث مقالات، وقال جالينوس فى فينكس كتبه أنه فسره فى خمس مقالات، وأن هذه الثلاث المقالات الأولى هى تفسير الجزء الصحيح من هذا الكتاب. والمقالتان الباقيتان فيهما تفسير المشكوك فيه.

ذكر حنين أن أيوب الرهاوى ترجمه، ثم ترجمه حنين، وقام عيسى بن يحيى بترجمة ثلاث مقالات منه إلى العربية.

86- تفسير كتاب القروح لأبقراط: جعله فى مقالة واحدة.

ترجمه حنين إلى السريانية.

87- تفسير كتاب جراحات الرأس لأبقراط: مقالة واحدة.

ترجمه أيوب الرهاوى إلى السريانية.

ثم ترجمه حنين إلى السريانية أيضاً.

88- تفسير كتاب أبيذيميا لأبقراط: فسر المقالة الأولى منه فى ثلاث مقالات، والثانية فى ثلاث مقالات، والسادسة فى ثمان مقالات، هذه

---

[1] انظر نشرتنا وتحقيقنا لهذا المخطوط بشرح الدخوار

التى فسرها، وأما الثلاث الباقية وهى الرابعة والخامسة والسابعة فلم يفسرهان لأنه ذكر أنها مفتعلة على لسان أبقراط.

أما المقالة الأولى فقد ترجمها أيوب الرهاوى إلى السريانية، ثم ترجمها حنين إلى العربية.

وأما المقالة الثانية فقد ترجمها أيوب الرهاوى إلى السريانية، ثم ترجمها حنين إلى العربية.

وأما المقالة الثالثة فقد ترجمها حنين إلى السريانية والعربية معاً .

والمقالة السادسة ترجمها أيوب إلى السريانية وترجمها حنين إلى العربية.

89- تفسير كتاب الأخلاط لأبقراط: جعله على ثلاث مقالات.

ترجمها حنين إلى السريانية، ثم ترجمها إلى الحسن أحمد بن موسى عيسى بن يحيى إلى العربية.

90- تفسير كتاب تقدمه الإنذار لأبقراط: وهذا الكتاب لم أجد له نسخة إلى هذه الغاية.

91- تفسير كتاب قاطيطريون لأبقراط: جعله فى ثلاث مقالات.

ترجمه حنين إلى السريانية، ثم ترجمه حبيش إلى العربية.

92- تفسير كتاب الهواء والماء والمساكن لأبقراط[1]: جعله أيضاً فى ثلاث مقالات وقد وجدنا بعض النسخ من هذا التفسير أيضاً فى أربع مقالات، إلا أن الأول هو المعتمد عليه. ترجمه حنين إلى السريانية ، ثم ترجمه حبيش إلى العربية.

93- تفسير كتاب الغذاء لأبقراط: جعله فى أربع مقالات.

ترجمه حنين إلى السريانية.

94- تفسير كتاب طبيعة الجنين لأبقراط:

قال حنين: هذا الكتاب لم نجد له تفسيراً من قول جالينوس، ولانجد جالينوس ذكر فى فهرست كتبه أنه عمل له تفسيراً إلا أنا وجدناه قد قسم

---

(1) وهو كتاب أبقراط المعروف باسم الأهوية والأماكن والبلدان.

هذا الكتاب لثلاثة أجزاء فى كتابه الذى عمله فى علم أبقراط فى التشريح، وذكر أن الجزء الأول والثالث من هذا الكتاب منحول ليس هو لأبقراط، وإنما الصحيح منه الجزء الثانى. وقد فسر هذا الجزء جاسيوس الإسكندرانى، وقد وجدنا لجميع الثلاثة الأجزاء تفسيرين أحدهما سريانى موسم بأنه لجالينوس، قد كان ترجمه سرجس، فلما فحصنا عنه علمنا أنه لباليس والآخر يونانى، فلما فحصنا عنه وجدناه لسورانوس الذى من شيعة الميثوذيقيين. وترجم حنين نص هذا الكتاب إلا قليلاً منه إلى العربية فى خلافة المعتز بالله.

95- تفسير كتاب طبيعة الإنسان لأبقراط: جعله من مقالتين.

96- كتاب فى أن رأى أبقراط من كتاب طبيعة الإنسان: وفى سائر كتبه واحد جعله من ثلاث مقالات. وقال جالينوس أنه ألفه بعد تفسيره لكتاب طبيعة الإنسان، وذلك عندما بلغه أن قوماً يعيبون ذلك الكتاب ويدعون فيه أنه ليس لأبقراط.

97- كتاب فى أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً: مقالة واحدة ترجمة أيوب إلى السريانية، ثم ترجمه حنين إلى السريانية، ثم إلى العربية، ثم ترجمه عيسى بن يحيى إلى العربية .

98- كتاب فى كتب أبقراط الصحيحة وغير الصحيحة: مقالة واحدة.

99- كتاب فى التجربة الطبيعية: مقالة واحدة يقتفى فيها حجج أصحاب التجربة ، وأصحاب القياس بعضهم على بعض.

100- كتب فى الحث على تعلم الطب: مقالة واحدة. وقال حنين، إن كتابَ جالينوس هذا نسخ فيه كتاب مينودوطس، وهو كتاب حسن نافع ظريف. ترجمه حنين إلى السريانية لبختيشوع، ثم ترجمه للعربية بناءً على طلب محمد بن موسى.

101- كتاب فى جمل التجربة: مقالة واحدة.

102- كتاب فى محنة أفضل الأطباء: مقالة واحدة.

وقد ترجمه حنين إلى السريانية لبختيشوع، ثم طلب إليه محمد بن موسى ترجمته إلى العربية.

103- كتاب فى الأسماء الطبية: وغرضه فيه أن يبين أمر الأسماء التى

استعملها الأطباء على أى المعانى استعملوها، وجعله خمس مقالات، ويقول ابن أبى أصيبعة والذى وجدناه قد نقل إلى اللغة العربية إنما هى المقالة الأولى التى ترجمها حبيش الأعسم. لكن ترجم حنين بن إسحق المقالات الثلاث الأولى منه إلى السريانية .

104- كتاب البرهان: هذا الكتاب جعله فى خمس عشرة مقالة، وغرضه فيه أن يبين كيف الطريق فى تبيين ما يتبين ضرورة، وذلك كان غرض أرسطوطاليس فى كتابه الرابع من المنطق. قال حنين: ولم يقع إلى هذه الغاية إلى أحد من أهل دهرنا لكتاب البرهان نسخة تامة باليونانية، على أن جبرائيل قد كان عنى بطلبه عناية شديدة، وطلبته أنا أيضاً بغاية الطلب، وجلت فى طلبه بلاد الجزيرة والشام كلها وفلسطين ومصر ، إلى أن بلغت الإسكندرية، فلم أجد منه شيئاً إلا بدمشق نحواً من نصفه إلا أنها غير متوالية ولا تامة وقد كان جبرائيل أيضاً وجد منه مقالات ليست كلها المقالات التى وجدت بأعيانها. وترجم له أيوب ما وجد منها، وأما أنا فلم تطب نفسى بترجمة شئ منها إلا باستكمال قراءتها، لما هى عليه من النقصان والاختلال، وللطمع وتشوق النفس إلى وجدان تمام الكتاب. ثم أنى ترجمت ما وجدت منه إلى السريانية، وهو جزء يسير من المقالة الثانية، وأكثر المقالة الثالثة ونحواً من نصف المقالة الرابعة من أولها، أو المقالة التاسعة ما خلا شيئاً من أولها فإنه سقط، وأما سائر المقالات الأخر فوجدت إلى آخر الكتاب ما خلا المقالة الخامسة عشرة ، فإن فى آخرها نقصاناً. وترجم عيسى بن يحيى ما وجد من المقالة الثامنة إلى المقالة الحادية عشرة، وترجم إسحق بن حنين من المقالة الثانية عشرة إلى المقالة الخامسة عشرة إلى العربية.

105- كتاب الأخلاق: أربع مقالات وغرضه فيه أن يصف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداواتها.

ويذكر حنين أنه ترجم هذا الكتاب إلى العربية بناءً على طلب محمد ابن موسى. ومن هذه الترجمة العربية أعد حبيش ابن الأعسم ترجمة سريانية ليوحنا بن ماسويه.

106- مقالة فى صرف الاغتمام : وهى مقالة واحدة.

ترجم أيوب هذه المقالة إلى السريانية، ثم ترجمها إلى السريانية أيضاً،

وإلى العربية ترجمها حبيش لمحمد بن موسى.

107- كتاب فيما ذكره أفلاطون فى كتابه المعروف بطيماوس من علم الطب: وهو أربع مقالات.

ترجم حنين هذه المقالات الأربع إلى السريانية كاملة، ثم ترجم المقالة الأولى منه إلى العربية، وفيما بعد قام إسحق بن حنين بترجمة المقالات الثلاث المتممة للكتاب إلى العربية .

108- كتاب فى أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن: مقالة واحدة، وغرضه فيه أن بين من عنوانه .

ترجم أيوب هذه المقالة إلى السريانية، ثم ترجمة عربية لمحمد بن موسى.

109- كتاب جوامع أفلاطون: قال حنين: ووجدت من هذا الفن من الكتب كتاباً آخر فيه أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس فيها جوامع كتب أفلاطون. فى المقالة الأولى منها جوامع خمس من كتب أفلاطون، وهى كتاب أقراطليس فى الأسماء، وكتب سوفسطيس فى القسمة وكتاب بوليطيوقوس فى المدبر، وكتاب برمنيدس فى الصور، وكتاب أوثيديمس. وفى المقالة الثانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون فى السياسة وفى المقالة الثالثة جوامع الست مقالات الباقية من السياسة، وجوامع الكتاب المعروف بطيماوس فى العلم الطبيعى. وفى المقالة الرابعة جمل معانى الاثنتى عشرة مقالة التى فى السير لأفلاطون.

110- كتاب فى أن المحرك الأول لا يتحرك: مقالة واحدة.

ولهذه المقالة ترجمات متعددة :

1- ترجم حنين هذه المقالة إلى العربية لمحمد بن موسى.

2- ترجم حنين هذه المقالة أيضاً السريانية.

3- ترجم عيسى بن يحيى هذه المقالة إلى العربية.

111- كتاب المدخل إلى المنطق: مقالة واحد، يتبين فيها الأشياء التى يحتاج إليها المتعلمون، وينتفعون بها فى علم البرهان.

ولهذه المقالة ترجمة سريانية أعدها حنين بن إسحق، وترجمة عربية قام بها حبيش بن الأعسم كطلب محمد بن موسى.

112- مقالة فى عدد المقاييس: وهى مقالة واحدة.

ترجمها حنين إلى السريانية.

تلك هى مجموعة الكتابات التى أثبتها حنين بن إسحق، لكن هناك مجموعة أخرى من الكتابات غير صحيحة النسب إلى واضعيها، من القدماء خاصة جالينوس، وقد وجد ابن أصيبعة ضرورة إثباتها فى "عيون الأنباء" بتعليقات حنين على بعضها، ويأتى بنصوص حنين التى يقول فى أكثرها "والمقالات التى وجدناها موسومة باسم جالينوس، من غير أن يكون فصاحة كلامها شبيهة بمذهب جالينوس فى الفصاحة ولا قوة معانيها شبيهة بقوة معانى ما يعتقد هى هذه..." وذكر ابن أبى أصيبعة بعد هذا النص خمسة وعشرين كتاباً ومقالة منحولة ليست من وضع جالينوس على حد قول حنين. ثم يستطرد ابن أبى أصيبعة بعد ذلك قائلاً: " أقول وهذا جملة ما تهيأ ذكره من كتب جالينوس الصحيحة والمنحولة إليه، على ما أثبته حنين بن إسحق فى كتابه مما قد وجده، وأنه قد نقل إلى العربية. وكان ذكره لذلك وقد أتى عليه من السنين ثمان وأربعون سنة، كانت مدة حياته سبعين سنة، فبالضرورة أنه قد وجد أشياء كثيرة أيضاً من كتب جالينوس ونقلت إلى العربية، كما قد وجدنا كثيراً من كتب جالينوس".

كتب جالينوس الستة عشر

تعد شخصية يحيى النحوى الشخصية المحورية فى الكتابات العربية التى اتخذها الأطباء العرب للتأريخ للطب القديم .وقد جاء ذكر هذه الشخصية ابتداءً من ابن النديم وما كتبه فى الفهرست حتى كُتاب القرنين السادس والسابع الهجريين (الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين) ومؤرخيهم ، وبصفة خاصة عبد اللطيف البغدادي فى الإفادة والاعتبار، والقفطي فى تاريخ الحكماء، وابن العبرى فى تاريخ مختصر الدول، وابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء . لكن أغراض الكتابات المختلفة من شخصية يحيى النحوى تباينت بين الدوافع العلمية والدوافع السياسية ؛ فبينما ركزت بعض الكتابات على يحيى النحوى كونه ممثلاً لعلوم الأوائل فى عصره ، ومحاولاً الحفاظ عليها، فى

مواجهة الفاتحين الجدد ؛ أقصد المسلمين الذين جاءوا مع عمرو بن العاص فى موجة الفتح العربى الإسلامى لمصر ، نجد أن البعض الآخر من الكتابات وجهت اهتماماً معرفيًا ليحيى النحوى ذاته ، وبينت الكتابات التى أشار إليها، والتى من بينها الكتب الستة عشر التى لجالينوس وصنفت فى الإسكندرية وعرفت باسم "جوامع الإسكندرانيين" *Summaria Alexandrinorum* ، التى اعتبرت بلا منازع أساساً للدراسات الطبية فى الإسكندرية لزمن طويل ، وشكلت بعداً أكاديمياً مهماً فى الدراسات الطبية فى أكاديمية جنديسابور ، ثم فى انطلاقة الطب العربى الإسلامى ودراساته فى حواضر العالم الإسلامى ابتداءً من دمشق مروراً ببغداد وصولا إلى مصر. ومن ثم لابد من تناول ثلاثة موضوعات متصلة هى :

الأول: التعرف على شخصية يحيى النحوى ، ومحاولة معرفة مدى صدق الروايات المتعددة التى جاء ذكرها فى الكتابات العربية القديمة والحديثة عن هذه الشخصية ، وما إذا كان يحيى النحوى المذكور فى الكتابات العربية لحق أوائل الإسلام ، كما تذكر بعض الكتابات، أم لا ؟ خاصة وأن الكتابات العربية التى تحدثت عن يحيى النحوى جعلت اسمه رديفاً لنقل كتب الطب ، وجعلته أحد أقطاب مدرسة الإسكندرية الذين نقلوا وشرحوا وفسروا الكتابات اليونانية فى الفلسفة والطب . ولم تدرى هذه الكتابات أنها وقعت فى خلط كبير .

الثانى : جوامع الإسكندرانيين ، أو ما عرف بالكتب الستة عشر التى لجالينوس، والتى استخدمت فى التعليم الطبى فى العالم الإسلامى ، وأثرت على طريقة التعليم الطبى ، وأرست من خلالها تقاليد علمية راسخة فى المدارس الطبية على مر الأجيال، ومسار هذه الكتابات. ومن ثم الكشف عن الدور والمكانة العلمية التى احتلتها هذه الكتب بالنسبة للأجيال اللاحقة، وهذه مسألة تتصل بعملية التواصل المعرفى والعلمى بين الأجيال .

الثالث : أهمية ترجمة كتب جالينوس إلى اللغة العربية بالنسبة للتعليم الطبى ، وكيف أنها كانت بمثابة الموجهات الأساسية لحركة الدرس العلمى فى العالم الإسلامى ، ثم انتقال هذه الكتابات بشروحها إلى العالم الأوروبى عبر حركة الترجمة التى ازدهرت فى العالم اللاتينى إبان عصر النهضة الأوروبية.

إن استكمال هذه الحلقة البحثية يتكامل مع الدرس العلمى المعرفى للتأريخ للطب العربى فى طور مهم من أطواره ، ويشكل فى الوقت نفسه أساساً معرفياً ومنهجياً لبيان أهمية الدرس العربى فى مجال الطب بالنسبة للدرس الأوروبى ، الذى استفاد من الطب العربى منهجًا وموضوعًا ، ولم يبدأ من فراغ . وتكشف الدراسة فى هذا الجانب أيضاً، كيف أن الأطباء العرب كانوا على وعى بأسس وقواعد التعامل مع الوافد العلمى، الذى تناهى إليهم من مدرسة الإسكندرية القديمة ، والصورة التى ارتسمت لدي العلماء العرب لكتابات الأوائل وبالتالى العلوم الوافدة ، وكيف أن حلقة الدرس تشكلت وفق مقتضيات العمل العلمى الأكاديمى الذى تم من خلاله تشكيل عقلية الدارسين وأثر هذا فى الدرس العلمى اللاحق . وكيف أن الفكر العربى الجديد فى مجال الطب انتج علماً متجاوزاً كتب النصوص الطبية التى وصلته من الحضارات القديمة ، ومن ثم أحدث ثورة علمية فى هذا المجال المهم من مجالات البحث العلمى الأكاديمى . كل هذه التساؤلات تطرح نفسها بداهة على الذهن ونحن بصدد تناول تطور الطب العربى وما انتهت إليه حلقة الدرس العلمى ، خاصة وأن العلماء العرب عرفوا أن العمل العلمى يحتاج إلى تكوين عقول علمية على أساس من الدرس والفهم والاستيعاب .

يعد كتاب الفهرست لابن النديم من أهم المصادر التى لدينا عن العلوم والمفكرين القدماء . وابن النديم قدم لنا أول صورة فكرية عن يحى النحوى . لنقترب من نص ابن النديم لنتعرف على حقيقة الصورة التى رسمها وجوانبها المتشعبة.

يقول ابن النديم [1]:

"كان يحى النحوى تلميذ ساوارى ، وكان أسقفا فى بعض الكنائس بمصر . ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية . ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث ، فاجتمعت الأساقفة وناظرته فغلبهم ، واستعطفته وأنسته وسئلته الرجوع عما هو عليه وترك إظهاره ، فاقام على ماكان عليه وأبى أن يرجع ، فاسقطوه .

---

[1] ابن النديم ، الفهرست ، ص ص 314-315

وعاش إلى أن فتحت مصر على يدى عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعا وقد فسر كتب أرسطاليس . وقد ذكرت مافسره فى موضعه . وله من الكتب بعد ذلك ، كتاب الرد على برقلس، ثمان عشرة مقالة . كتاب فى ان كل جسم متناهى فقوته متناهية ، مقالة. كتاب الرد على أرسطاليس ، ست مقالات . كتاب تفسير ما بال لأرسطاليس العاشر ، مقالة يرد فيها على نسطورس . كتاب يرد فيه على قوم لا يعترفون ، مقالتان، ومقالة أخرى يرد فيها على قوم آخر . وله تفسير شىء من كتب جالينوس فى الطب ، نحن نذكر ذلك عند ذكرنا جالينوس . وذكر يحى النحوى فى المقالة الرابعة من تفسيره لكتاب السماع الطبيعى فى الكلام فى الزمان مثالا قال فيه ، مثل سنتنا هذه وهى سنة ثلاث وأربعين وثلثمائة لدقلطيانوس القبطى . فهذا يدل على أن بيننا وبين يحى النحوى ثلثمائة سنة ونيف . وقد يكون فسر هذا الكتاب فى صدر عمره لأنه كان فى أيام عمرو بن العاص ."

إن رواية ابن النديم هى وحدها من بين الروايات والكتابات القديمة التى ذكرت لنا يحيى النحوى وبعض ملامح عن الفترة التى عاش فيها . وهذه الشخصية سوف ينسج حولها البغدادى وابن العبرى وابن القفطى وغيرهم من الكتاب فى القرنين السادس والسابع الهجريين قصة الحريق المزعوم الذى لحق مكتبة الإسكندرية. نتوقف الآن لننظر فى مكونات القصة التى زعمت عن لقاء يحيى النحوى مع عمرو بن العاص ، وننظر فى مدى التشابه بين مارواه ابن النديم وما وصل إلينا فى روايات كتاب القرنين السادس والسابع الهجريين . وهل وجدت فعلا شخصية تحمل اسم يحيى النحوى أثناء الفتح العربى الإسلامى لمصر أم لا ؟ وما هى حقيقة هذه الشخصية ؟ وإلى أى حد حدثت أخطاء أو زلات تاريخية لم يتنبه إليها من كتبوا عن هذا الموضوع وكان من الضرورى أن يتوقفوا عندها والكشف عن حقيقتها ؟ وهل أثرت الأخطاء التى حدثت على طبيعة تكوين القصة أو الرواية التى انتشرت فى القرنين السادس والسابع الهجريين ؟ كل التساؤلات المطروحة تشكل نسيج الرواية على ما سنرى .

تساءلت الكتابات العربية المعاصرة والغربية على السواء بصورة ضمنية ، ودون أن تطرح السؤال ، عن مدى الثقة فى الروايات التى

وصلتنا من كتاب القرنين السادس والسابع الهجريين. وكان التساؤل يتجه دائما إلى الأشخاص دون الموضوعات ، على اعتبار ان الموضوعات التى تروى مسلم بما ورد فيها من وقائع .

لقد استوقفتنا طريقة الطرح وجعلتنا نتشكك فى تفاصيل وجزئيات كثيرة وردت بها . وربما كان الحسن بن الهيثم هو رائدنا فى هذا الاتجاه المعرفى ، فقد أكد لنا فى بداية كتاب الشكوك على بطلميوس وكتاب المناظر أن العلماء الذين هم موضع ثقة قد ضللونا ، ومن ثم تصبح المعرفة الآتية منهم بحاجة إلى نظر ودراسة وتحليل . وهذا ما جعلنا نحذر الكتابات القديمة ، ونضع ما ورد فيها من روايات بين قوسين حتى نتوصل إلى الحقائق بكل تفاصيلها . وربما غلب علينا فى هذا الصدد الطابع الديكارتى العقلانى فى التعامل مع هذه الكتابات . وربما استفدنا أيضا من تعليقات وملاحظات المؤرخين وفلاسفة التاريخ فى معرفة أسباب الكذب التاريخى أحيانا . وقد تكامل مع كل هذا معرفتنا بتاريخ العلوم العربية والغربية ، وما تنطوى عليه دلالات بعض الظواهر أحيانا . كل هذا جاء دافعا لنا لدراسة وتحليل الكتابات التى سلم بصحة المعلومات التى فيها علماء أجلاء لهم شأنهم ومكانتهم الكبيرة. إننا هنا نتساءل عن الموضوعات معرفيا لتحديد مدى الثقة فيها.

لاشك أن كتابات القرنين السادس والسابع الهجريين حفلت بروايات متعددة عن الفتح العربى لمصر . وهذه الكتابات يمكن أن نلتقط منها بعض النصوص التى ترددت فيها والتى من أهمها كتابات موفق الدين عبد اللطيف البغدادى(557 -629 هـ) فى كتابه الإفادة والاعتبار ، وكتاب تاريخ مختصر الدول لابن العبرى(622 – 684 هـ) ، وكتاب تاريخ الحكماء لابن القفطى(565 -646هـ) ، وكتاب عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة.

كان كتاب البغدادى أول من من ذهب إلى أن عمرو بن العاص احرق خزانة الكتب بالإسكندرية ، ومن ثم كان أول من أثار المشكلة ، وأكمل ابن القفطى نسج القصة : كان ابن القفطى أول من توسع فى نسج قصة خيالية عن حريق مكتبة الإسكندرية ، وقد تدوولت هذه القصة فى كتابات الكتاب اللاحقين بدرجات متفاوتة . وقد جاءت رواية البغدادى معيبة من جوانب متعددة سوف نقف على أبعادها ، ولكن قبل أن نستبق

الحكم علينا أن نرى الجوانب المختلفة لهذه القصة التى اختلط فيها الخيال بالواقع. مما قد انعكس على الروايات التالية ، وبصفة خاصة ما ذكره ابن القفطى فى روايته التى احتوت على عدد من التصورات التى لا تسندها الوقائع أو الأحداث التاريخية ، أو حتى تواريخ الملوك أو الدول ، وهذه مسألة تسترعى الانتباه فى تحليل الأحداث وربطها ببعضها .

نص البغدادى فى كتاب الإفادة والاعتبار

يقول البغدادى[1]:

" ورأيت حول عمود السوارى من هذه الأعمدة بقايا صالحة بعضها صحيح وبعضها مكسور، ويظهر من حالها أنها كانت مسقوفة والأعمدة تحمل السقف ، وعمود السوارى عليه قبة حاملها، وأرى أنه الرواق الذى كان يدرس فيه أرسطوطاليس وشيعته من بعده ، وأنه دار العلم التى بناها الإسكندر حين بنى مدينته ، وفيها كانت خزانة الكتب التى حرقها عمرو بن العاص بإذن عمر رضى الله عنه ."

تحليل

إن هذا النص الذى يقدمه لنا البغدادى معيب من نواح متعددة أهمها الأخطاء التاريخية التى وقع فيها والتى تدل إما على جهله بالوقائع الحقيقية ومعرفة التاريخ وأحداثه ، أو إنها مقصودة ومتعمدة ، وبخاصة أن سياق الأحداث التى كان يرويها البغدادى فى الإفادة والاعتبار لا يسمح بمثل هذه الرواية. فمن جانب يرى بعض المؤرخين[2] أن هذه الرواية أشبه بخرافة تتداولها الألسنة . وبطبيعة الحال فإن ذكر البغدادى لهذه القصة دون أن يتحقق منها يعنى أنه يأخذ الكلام من أفواه العامة ليجعل منه علما وحقائق يسلم بها العلماء .

وربما أمكن لنا أن نبين الأخطاء التى وقع فيها البغدادى قصدا أو سهوا فى الآتى:

---

(1) **البغدادى ، الافادة والاعتبار** فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر ، مطبعة وادى النيل ، طبعة أولى ، 1286 هـ ، ص 28

(2) **د. حسن ابراهيم حسن (1966)** ، تاريخ عمروبن العاص ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ،ص 169

1- مايذكره البغدادى من أن عمود السوارى هو الرواق الذى كان يدرس فيه أرسطو . إن الخطأ التاريخى واضح فى هذا القول، ذلك أن أرسطو لم يعلم فى الإسكندرية ، ولم تكن له مدرسة فيها . وأن رواق أرسطو كان فى أثينا حيث أسس أرسطو مدرسته الفلسفية . ولسنا نعلم على وجه اليقين مصدر هذه الفكرة عند البغدادى .

2- أن ثمة أخطاء تاريخية أخرى وقعت عند البغدادى فى قصته، لأن عمود السوارى الذى يذكره البغدادى وهو ما يعرف أيضا بعمود دقلديانوس ، يقول بتلر " وقد عرف موضع السرابيوم معرفة لا موضع للشك فيها مما جاء وصفه فى الكتب القديمة ، ومما أسفر عنه البحث الأثرى فى العصور الحديثة . ويقرن ذكر السرابيوم عادة بذكر عمود دقلديانوس وهو الذى سماه العرب (عمود السوارى) وكان على مقربة من الباب الجنوبى للمدينة وهو الذى يسميه العرب باب الشجرة"[1] . والجدير بالذكر أن الأستاذ آلان ويس تناول هذه المسألة فى مقالة مهمة له بعنوان "ملاحظات سكندرية"[2] حيث يسجل بعض الاعتراضات علي تسمية عمود السواري باسم (عمود بومبيوس) ويذكر أنها تسمية خاطئة اطلقت إبان الحروب الصليبية حيث كان يعتقد أن رأس بومبيوس مدفونة في هذا الموقع. كذلك يعترض علي تسميتها في العصر الإسلامي باسم (عمود السواري) لأنها تسمية غامضة وليس لها ما يبررها . ويذكر أن العمود قد أقيم في عصر (دقلديانوس) في نفس الموقع القديم لمعبد السرابيوم الذي كان يضم المكتبة الصغري في الإسكندرية .

3- مايذكره البغدادى من أن الإسكندر هو الذى بنى دار العلم بالإسكندرية . وهذا خطأ تاريخى واضح ، لأن دار العلم أنشأت فى عهد بطلميوس الأول (سوتر) واستكملت فى عهد بطلميوس فلادلفيوس . وبطبيعة الحال لم يكن هذا الإنجاز زمن الإسكندر .

---

[1] الفريد ج . بتلر (1996)، فتح العرب لمصر ، عربه محمد فريد أبوحديد بك، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ط 2 ، ، ص ، 399

[2] **WACE, Alan J.B**(1944)., *Alexandrian Notes* , An Article issued in the Bulletin of Farouk I university,Vol.11, pp.1-16

و راجع ايضا : الاسكندرية عبر العصور ، مجلة كلية الأداب ، 2001 ، تقديم د. ماهر عبد القادر محمد ، جـ1 من الاصدارة الإنجليزية، ص ص 103-122

وهنا لابد لنا أن نتساءل عن مصدر الخطأ فيما يذكره البغدادى. هل يرجع الخطأ بشقيه إلى الفكرة التى شاعت لدى الناس عبر الزمن عن مكتبة أرسطو التى اشتراها ديمتريوس الفاليرى[1] بناء على توجيهات وتعليمات بطلميوس الأول . ومن المعروف أن هذه المسألة تكتنفها صعوبات كثيرة ، وبخاصة مع القول بأن الفاليرى جاء إلى الإسكندرية فارًا بعد أن أطيح به فى انقلاب على السلطة .

أضف إلى هذا ما يذكره البغدادى فى نهاية حديثه من أن خزانة الكتب حرقها عمرو بن العاص بأمر الخليفة عمر وهى مسألة بطبيعة الحال موضع تحليلنا حيث لم يقدم البغدادى أى دليل على صحة ما يقول فى روايته . لكن هذه القصة كانت موضع تعليق من جانب بعض المؤرخين المهمين الذى تناولوا هذه الفترة بالدراسة والبحث. فمن جانب يذكر الدكتور حسن إبراهيم حسن أن رواية البغدادى ظهرت بعد مرور نحو ستة قرون على هذه الحادثة المزعومة ، وأن هناك مؤرخين شهيرين معاصرين للفتح الإسلامي وهما أنتيخوس الذى فصل خبر فتح الإسكندرية تفصيلا مسهبا ، وكذلك يوحنا أسقف نقيوس وهو مؤرخ عاش أيضا فى القرن السابع الميلادى وتاريخه عن فتح مصر من أهم المصادر التى يعتمد عليها ، فإذا كان هذا الخبر صحيحا بأى صورة من الصور لم يكن ليمر عليهما بدون ذكر .

كذلك فإن هناك مصادر عربية ذكرت أخبار فتح الإسكندرية ولا نجد فيها أى ذكر لرواية من هذا القبيل .

أما الدكتور مصطفى العبادى فإنه ينظر لرواية البغدادى على أنها من مظاهر" ضعف ثقافة عبد اللطيف عن تاريخ الفكر الاغريقى وأنه لم يعلم من تاريخ الموسيون ومكتبات الإسكندرية شيئا"[2] . ومعنى هذا أن ترد القصة برمتها إلى أسباب الجهل ، وفى هذه الحالة يحق لنا أن نتساءل وفقا لرواية البغدادى: أيجوز الرمى بالباطل انطلاقا من الجهل؟ قد يكون فى هذا الرأى بعض التبرير ولكن هذا لا يؤسس بينة عقلية

---

[1] د. ماهر عبد القادر محمد (2004)، مكتبة الإسكندرية:روح الشرق الجديد: جـ 1 ، مطبعة الحضرى ، الإسكندرية ، ص 94 وما بعدها

[2] د. مصطفى العبادى ، مكتبة الإسكندرية القديمة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1977 ، ص 47

على تهافت القصة التى قدمها البغدادى اصلا . ونعتقد من جانبنا أن البغدادى لم يقدم القصة فى السياق الذى كان من الواجب أن تقدم فيه ، كما أنه لم يقدم الحجة المنطقية المدعمة بالدليل على ما ذهب إليه من تقريرات إن فى الجزئيات أو الكليات ، وهى مسألة لابد وأن تستوقف المؤرخ لمثل هذا الحدث . ومع الوضع فى الاعتبار أن البغدادى كان من أهم المشتغلين فى عصره بالحركة العلمية ، ويعتبر فى طليعة أولئك الذين تصدروا الحلقات العلمية وقتئذ ، إلا أن الدوافع والأسباب الحقيقية الكامنة وراء ما ذهب إليه البغدادى مجهولة بالنسبة لنا .

ابن العبري وكتاب تاريخ مختصر الدول

يقول ابن العبري فى كتابه تاريخ مختصر الدول عند حديثه عن الدولة التاسعة وهى دولة ملوك العرب المسلمين :

" وفى هذا الزمان اشتهر بين الإسلاميين يحيى المعروف عندنا بغرماطيقوس أى النحوى ، وكان إسكندريا يعتقد اعتقاد النصارى اليعقوبيى ويشيد بعقيدة ساوري ، ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث فاجتمع إليه الأساقفة بمصر وسألوه الرجوع عما هو عليه ، فلم يرجع فأسقطوه من منزلته وعاش إلى أن فتح عمرو بن العاص مدينة الإسكندرية ، ودخل على عمرو وقد عرف موضعه من العلوم فأكرمه عمرو وسمع من ألفاظه الفلسفية التى لم تكن للعرب بها أنسه ما هاله ففتن به وكان عمرو عاقلا حسن الاستماع وصحيح الفكر فلازمه،وكان لا يفارقه . ثم قال له يحيى يوما إنك احطت بحواصل الإسكندرية وختمت على كل الأصناف الموجودة بها فما لك به انتفاع فلا أعارضك فيه وما لا انتفاع لك به فنحن أولى به ، فقال له عمرو : وما الذى تحتاج إليه ، قال : كتب الحكمة التى فى خزائن الملوكية . فقال له عمرو : لا يمكننى أن آمر فيها إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . وكتب إلى عمر وعرفه قول يحيى . فورد عليه كتاب عمر يقول فيه ، وأما الكتب التى ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففى كتاب الله عنه غنى ، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليه فتقدم بإعدامها . فشرع عمرو بن العاص فى تفريقها على حمامات

الإسكندرية وأحرقها فى مواقدها فاستيقدت فى ستة أشهر. فاسمع ما جرى واعجب[1]."

تعليل

نريد أن نربط تحليل رواية ابن العبرى بالقصة التى قدمها لنا ابن القفطى فى كتابه تاريخ الحكماء ، وما يذكره ابن أبى أصيبعه فى عيون الأنباء ، ولكن قد يبدو من الضرورى أن نشير فى هذا الموضع إلى أن العبارة الأخيرة التى يقول فيها " فاسمع ماجرى واعجب " هذه العبارة ذاتها سبق وأن استخدمها صاعد الأندلسى حينما اكتشف مواضع الخلل فى الروايات التى ذكرت أن حنين ابن اسحق تعلم العربية على الخليل ابن أحمد ، والتناقض البين الذى اكتشفه صاعد الأندلسى يتمثل فى أن حنين ابن اسحق كان طفلا صغيرًا حين مات الخليل ابن أحمد . ولذا وجدنا صاحب طبقات الأمم يستخدم صيغة السخرية والتعجب (فاسمع ما جرى واعجب!) لكن هذا لاينطبق على ابن العبرى أو ابن القفطى فكلاهما استخدم نفس الصيغة بصورة تقريرية للجانب الإيجابى من القصة. ومثل هذا الأسلوب فى الكتابات العربية القديمة يعتمد على ذكاء القارىء.

---

[1] يذهب المؤرخ المعروف محمد على كرد فى كتابه " الاسلام والحضارة العربية " وفى معرض نقده لنص ابن القفطى إلى أن خزانة الإسكندرية حرقت غير مرة بأمر الإمبراطورين ثيودوسيوس ويوستنيانوس ، وأن آخر حريق لها كان قبل الهجرة بمائتى سنة . ويؤكد أن جيبون فى " تاريخ سقوط دولة الرومان " أن هذه الفرية على المسلمين لفقها أبو الفرج بن العبرى فى " تاريخ مختصر الدول " حيث يقول أن عمرو بن العاص هو الذى أحرق المكتبة بأمر عمر بن الخطاب ، وهو قول لم يقم عليه دليل ، وذلكَ بعد الإسلام بنحوستمائة سنة ، ولم يتعرض قبل أبى الفرج مؤرخ واحد لذكرها ، حتى أن = امنيكيوس بطريرك الإسكندرية ، مع توسعه فى الكلام على استيلاء المسلمين على ثغر مصر ، لم يذكر كلمة واحدة عن حريق عمرو بن العاص لهذه الخزانة . وقد ذكر ارفنج وكريستون وفلين وغيرهم ، أن ما اشيع من مساوىء الإسلام أو المسلمين لهذا الشأن ، لم يكن له ذكر من قبل نقل كتاب " مختصر الدول " إلى اللاتينية ، ومن ذلك الحين ابتدأ الغربيون يبغضون المسلمين ويحتقرونهم .(محمد كرد على ، الإسلام والحضارة العربية ، ج 1 ، ط 2 ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1934 ، 1950 ، ص 20-23)

لكننا نريد أن نتوقف قليلا فى هذا الموضع لنفسر ونحلل جزءًا مهما مما يلزمنا فى معرفة حقيقة موقف ابن العبرى .

ابن العبرى والمختصر

لماذا نضع العنوان ابن العبرى والمختصر ؟ هذا يرجع بالدرجة الأولى إلى أن بعض الكتابات وضعت بعض الأدلة لنفى صلة ابن العبرى بتأليف واشاعة خبر قصة حريق مكتبة الإسكندرية القديمة، وهذه الكتابات نظرت إلى جزء مفرد من القصة ولم تعالج القصة برمتها. لننظر إذن إلى القصة فى تكامل جزئياتها.

ذهب الدكتور مصطفى العبادى فى تعليقه على رواية ، أو قصة ابن العبرى إلى الرأى التالى " ولعل من المناسب – قبل أن اتعرض لنقد نص ابن القفطى- أن أشير إلى ما لاحظته من اختلاف فى طبعتين مختلفتين لكتاب أبى الفرج المسمى (تاريخ مختصر الدول). ولعل هذا الاختلاف ذاته يمثل أول نقطة فى نقد القصة .... واسم أبو الفرج هو جريجوريوس بن هارون أبو الفرج الملطى ، وهو ارمنى نصرانى ، وعرف بابن العبرى لأن والده كان طبيبا يهوديا قبل أن يتحول إلى المسيحية ، وهو من مؤرخى القرن السابع الهجرى أو الثالث عشر الميلادى . .... وقصة كتاب أبى الفرج أنه وضع كتابا مطولا باللغة السريانية واسماه (تاريخ الدول) . ونظرا لما عرف به ابو الفرج من العلم وسعة المعرفة ، تقدم إليه عارفى فضله من العرب أن ينقل كتابه إلى اللغة العربية لتعم الفائدة منه ، فقام بنفسه باختصار الكتاب المطول، وسمى الكتاب العربى الذى بين أيدينا (تاريخ مختصر الدول) وقد تم طبع النص العربى حتى الآن ثلاث مرات ، الأولى قام بها بوكوك فى اكسفورد عام 1665 (وأعيد طباعتها سنة 1806) ، والثانية فى ليبسك بألمانيا سنة 1785 ، والثالثة فى بيروت سنة 1890 وقام بها الأب انطوان صالحانى . وبعد مقارنة طبعة أوكسفورد لبوكوك مع طبعة بيروت للأب أنطوان صالحانى، وجدت أن طبعة بوكوك تردد قصة حريق عمر للمكتبة حرفيا تقريبا كما وردت عند ابن القفطى ، فى حين أن طبعة الأب انطوان صالحانى تسقطها تماما ". أريد فى واقع الأمر أن اتوقف عند هذه النقطة لأهميتها فى التحليل .

1- يذكر الدكتور العبادى أن طبعة الأب أنطوان صالحانى تسقط القصة تماما ولاتذكرها ، وهذا التقرير لا يتفق مع صحيح الوقائع، لأن طبعة الأب أنطوان صالحانى بين أيدينا ، وهى صادرة عن دار الرائد فى بيروت ، وقد كتب على غلاف الطبعة العبارة الآتية (تاريخ مختصر الدول للعلامة غريغوريوس أبى الفرج بن اهرن الطبيب الملطى المعروف بابن العبرى . وقف على تصحيحه الأب أنطوان صالحانى اليسوعى). ويبقى علينا أن نفسر الأمر فيما يقرره الدكتور العبادى فى أمر طبعة المختصر .

2- إما أن الدكتور العبادى قد اطلع على طبعة أخرى للأب أنطوان صالحانى ، أو أنه أخذ عبارته عن مصدر آخر أشار إلى أن الأب أنطوان صالحانى لم يذكر القصة فى نشرته ، وبطبيعة الحال قد يكون غير طبعة بكوك . أما الأمر الأول فقد جرينا وراءه وقتا طويلا لعلنا نصل إلى نسخة أخرى صادرة عن دور النشر اللبنانية أو أية دور نشر أخرى ، ولم نجد طبعات أخرى غير الطبعة التى بين أيدينا ، والتى تثبت نسب القصة إلى ابن العبرى . وأما الفرض الثانى فمن المعروف أن الكتابات الغربية تفضل أن تنسب القصة إلى ابن القفطى لعدة اعتبارات منها أنه عربى ومسلم ، وأن قصته انطوت على حكايات وأحداث جزئية أكثر مما تتضمنه رواية ابن العبرى. والواضح أن الفرق بين ماقدمه الدكتور العبادى من آراء وما نذكره هنا يتمثل فى أن الدكتور العبادى أشار إلى أن ابن العبرى ذكر القصة . ولكن أية قصة؟

3- إن الدكتور العبادى لم يقدم لنا قصة ابن العبرى ولاندرى لهذا تفسيرا، هل هذا يرجع إلى ما سبق أن قرره من عدم تطابق رواية ابن العبرى حرفيا مع الروايات الأخرى ، التى ترددت فى قصة البغدادى أو ابن القفطى ؟ وحتى فى هذه الحالة لابد من ذكر القصة لأنها من أركان التحليل . أضف إلى هذا أن الدكتور العبادى يذكر أن طبعة بكوك ذكرت القصة (ولكنها بطبيعة الحال قصة ابن القفطى) وأن طبعة صالحانى لم تذكرها ، أو هى تسقطها . ويرتبط بهذا أيضا مسألة التطابق مع قصة البغدادى أو ابن القفطى ، وهما فى الأصل لا تطابق بينهما إلا فى ذكر رواية احراق المكتبة .

4- أما ما نختلف فيه مع الدكتور العبادى فيرجع إلى أن القصة التى ذكرناها هنا لابن العبرى مأخوذة عن طبعة الأب أنطوان صالحانى الصادرة فى بيروت وقد ذكر ابن العبرى القصة كاملة فى عنايته بدولة ملوك العرب المسلمين وهى الدولة التاسعة . (ص ص 175- 176). ولكن يبقى السؤال لماذا ينسب الدكتور العبادى انتقال القصة إلى الغرب عن طريق ابن القفطى ؟ أهى قصة حقيقية أم أنها خرافة أريد لها أرضا خصبة فى فترة ابن العبرى وابن القفطى التى اتسمت إلى حد كبير بضعف الثقافة التاريخية على وجه الخصوص وقت بدأت النوازل تنهال على العرب والمسلمين ؟ ولماذا لم يقدم لنا الدكتور العبادى قصة ابن العبرى رغم أنه يشير (ص 49-50) إلى أن القصة وردت عند ابن العبرى؟ وما هى الدوافع الحقيقية لتبرئة ابن العبرى؟ هل التبرئة ناتجة فعلا، كما يذكر الدكتور العبادى ، عن وجود نص أوفى موجود عند ابن القفطى ، مما جعله يرتب نتيجة لاتتسق مع المقدمات الناقصة، وهو ما يمكن أن يؤثر على معرفة القارىء واستنتاجاته ، ويترتب على هذا أن يعتقد الكاتب والقارىء معا أن الاشكالية ليست قائمة ، أو أن الحل قد استكمل، ومن ثم يصبح الحديث عن هذه الإشكالية فى الكتابات العربية أو الغربية على السواء، فى غير موضعه (يقول " وقد تبين الآن أن قصة الحريق قد وردت على نحو أوفى فى نص أكثر قدما ، فقد زالت عن أبى الفرج هذه المسؤلية ، بل لعل من الممكن تبرئته منها نهائيا"(ص 50) ؟

5- لكننى فى واقع الأمر أريد أن أتوقف عند مسألة طبعة الأب أنطوان صالحانى وما يذكره الدكتور العبادى . يقول " وجدت أن طبعة بوكوك تردد قصة حريق عمر للمكتبة حرفيا تقريبا كما وردت عند ابن القفطى، فى حين أن طبعة الأب انطوان صالحانى تسقطها تماما " ، ومعنى هذا أن القصة ليست موجودة فى طبعة الأب أنطوان صالحانى وهذا يعنى من الناحية المعرفية أن ما اسقط إنما قد يكون لعدم وجوده أصلا ، أو لتعمد اسقاطه مع وجوده لاخفاء شىء ما أو للتأثير على عملية الاستنتاج ، أو للوصول إلى نتيجة مرغوبة عند القارىء. ومن الناحية المنطقية فإن عملية الاسقاط فى هذه الحالة تعنى حذف مقدمة من المقدمات التى قد تؤثر على التحليل والنتيجة معا. يبدو أن هذا التقرير الذى اشار إليه الدكتور العبادى يتعارض من الناحية العقلية مع الاشارة

التى قدمها فى صفحة 77 ويقول فيها حرفيا (تاريخ مختصر الدول ، لأبى الفرج الملطى المعروف بابن العبرى ص 180-181 طبعة بوكوك سنة 1650- وأعيد طبعها سنة 1806 ، والنص غير كامل فى طبعة الأب انطوان صالحانى اليسوعى – بيروت(1890) ص 175). إذاً عرف الدكتور العبادى نص ابن العبرى الموجود فى طبعة الأب إنطوان صالحانى ، ومع ذلك قرر مسبقا أن طبعة صالحانى تسقطها (أى القصة) ، ثم يقرر أن النص (غير كامل)؟ لسنا ندرى أيهما نضع فى الاعتبار عند التحليل التقرير الأول أم التقرير الثانى ، خاصة إذا كنا بصدد التحليل المعرفى ؟ وبطبيعة الحال فإن الدكتور العبادى كمؤرخ يعرف الفوارق الجوهرية بين النص" الكامل" والنص "غير الكامل" و "النص المحذوف" من الناحية المعرفية والتاريخية . ونحن نعرف أيضا فى مجال تاريخ العلم أن عدم التمييز بين هذه المستويات المعرفية الثلاثة للنص يؤثر على تحليل وتركيب الوقائع إذ فى هذه الحالة سيتم اثبات وقائع غير صحيحة لدى القارىء الذى لايعرف طبيعة الحدث التاريخى أصلا .

6- أضف إلى ذلك أن الدكتور العبادى استند إلى أن القصة وردت كاملة عند ابن القفطى ، وعلى هذا الأساس يصبح ابن العبرى بريئا ، ولسنا نعرف المبرر الذى جعل الدكتور العبادى يتخذ مسألة النص الكامل سندا ويسقط النص الناقص تماما من مقومات الدليل ، على الرغم من أن النص الناقص قد يكون أكثر أهمية للمؤرخ ، وأكثر قوة وثراءً ، من النص الكامل، لأن المسألة قد تتعلق بقوة البينات والمعلومات التاريخية التى يحتملها النص وما يترتب عليها من أدلة تاريخية. والدكتور العبادى يعتمد على فكرة أن النص الذى قدمه ابن القفطى أقدم ، وهذه مسألة أخرى لانعرف لها مبررًا . لقد عرف كتاب ابن القفطى فى العالم الغربى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، على حين أن كتاب ابن العبرى فى طبعتيه المطولة والمختصرة لابد أن يكون قد عرف فى القرن الثالث عشر الميلادى فى طبعتيه العبرية والسريانية إذ الغرب اللاتينى عرف اسم ابن العبرى برسمه اللاتينى (بارباريوس) باعتباره يهودى الأصل مسيحى الديانة ، سريانى العبارة. وجاءت طبعة بكوك فى اكسفورد عام 1665 وليس عام 1650. ومن ثم

ليست العبرة بالنص الكامل أو النص الناقص ،إنما العبرة بما يرد فى النصوص من وقائع .

7- لماذا ركز الدكتور العبادى والكتابات التاريخية من قبله على رواية أو قصة ابن القفطى ولم تتناول بالتحليل الشخصية المفتاحية فى نصي ابن العبرى وابن القفطى وهى شخصية يحيى النحوى ؟ هل هناك من أسباب تقف وراء عدم العناية بشخصية تاريخية مهمة كنا نتوقع أن تكون موضع تحليل الدكتور العبادى ؟

إن التساؤلات التى أثرتها حول نص الدكتور العبادى باعتباره قراءة للحوادث التاريخية ترفع من قيمة النص فى التحليل الفلسفى والتاريخى والعقلى معا ولا توجه نقدا للنص أو كاتبه وإنما تقرأ النص (الذى هو قراءة بطبيعة الحال لنصوص أخرى) بصورة مختلفة (وهو ما نحتاجه لاثراء الحركة النقدية فى التعامل مع النصوص)، وتوجه المفكرين إلى ضرورة تناول القصة- باعتبارها شكلت ظاهرة - بتحليل أعمق يكشف لنا العديد من المعطيات التاريخية.

لكن ماذا عن القصة الرئيسية فى تلك الفترة ، أقصد القصة التى رواها ابن القفطى ، وإلى أى حد يمكن الوثوق بها ؟ وما عناصرها ومكوناتها ؟ وهل يمكن إجراء التحليل التاريخى عليها ككل؟ يشغلنا هذا الأمر الآن لنستكمل جوانب القصة .

يقول ابن القفطى فى كتابه "تاريخ الحكماء " :

"{يحى النحوى } المصرى الإسكندرانى تلميذ شاوارى كان أسقفا فى كنيسة الإسكندرية بمصر ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية ، ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث لما قرأ كتب الحكمة واستحال عنده جعل الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا . ولما تحققت الأساقفة بمصر رجوعه عز عليهم ذلك ، فاجتمعوا إليه وناظروه ، فغلب وزيف طريقه، فعز عليهم جهله ، واستعطفوه وأنسوه وسألوه الرجوع عماهو عليه وترك إظهاره ماتحققه وناظرهم عليه فلم يرجع فأسقطوه عن المنزلة التى هو فيها بعد خطوب جرت .. وعاش إلى أن فتح عمرو بن العاص مصر والإسكندرية ، ودخل علي عمرو وقد عرف موضعه من العلم واعتقاده وما جرى له مع النصارى فأكرمه عمرو ورأى له موضعا ، وسمع

كلامه فى إبطال التثليث فأعجبه ، وسمع كلامه أيضا فى انقضاء الدهر، ففتن به وشاهد من حججه المنطقية وسمع من ألفاظه الفلسفية التى لم تكن للعرب بها أنسه ما هاله . وكان عمرو عاقلا حسن الاستماع صحيح الفكر فلازمه، وكان لايكاد يفارقه . ثم قال له يحى يوما انك قد أحطت بحواصل الإسكندرية وختمت على كل الأصناف الموجودة بها ، فأما ما لك به انتفاع فلا أعارضك فيه وأما مالانفع لكم به فنحن أولى به ، فأمر بالإفراج عنه . فقال له عمرو : وما الذى تحتاج إليه ، قال : كتب الحكمة فى الخزائن الملوكية ، وقد أوقعت الحوطة عليها ونحن محتاجون إليها ولا نفع لكم بها ، فقال له : ومن جمع هذه الكتب وما قصتها ، فقال له يحيى : إن بطلميوس فلادلفوس من ملوك الإسكندرية لما ملك حبب إليه العلم والعلماء وفحص عن كتب العلم وأمر بجمعها وأفرد لها خزائن ، فجمعت وولى أمرها رجلا يعرف بزميرة وتقدم إليه بالإجتهاد فى جمعها وتحصيلها والمبالغة فى أثمانها وترغيب تجارها فى نقلها ، ففعل ذلك . فاجتمع من ذلك فى مدة أربعة وخمسون ألف كتاب ومائة وعشرون كتابا . ولما علم الملك باجتماعها وتحقق عدتها ، قال لزميرة : أترى بقى فى الأرض من كتب العلوم ما لم يكن عندنا؟ فقال له زميرة : قد بقى فى الدنيا شىء كثير فى السند والهند وفارس وجرجان والأرمان وبابل والموصل وعند الروم . فعجب الملك من ذلك وقال له : دم على التحصيل . فلم يزل على ذلك إلى أن مات الملك . وهذه الكتب لم تزل محروسة محفوظة يراعيها كل من يلى الأمر من الملوك وأتباعهم إلى وقتنا هذا ، فاستكبر عمرو ما ذكره يحى وعجب منه وقال : لايمكننى أن آمر فيها بأمر إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . وكتب إلى عمر وعرفه قول يحى الذى ذكرناه ، واستأذنه ما الذى يصنع فيها ، فورد عليه كتاب عمر يقول فيه: وأما الكتب الذى ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففى كتاب الله عنه غنى ، وإن كان فيها مايخالف كتاب الله فلا حاجة إليها ، فتقدم بإعدامها ، فشرع عمرو بن العاص فى تفريقها على حمامات الإسكندرية وأحرقها فى مواقدها ، وذكرت عدة الحمامات يومئذ وأنسيتها،

وذكروا أنها استنفذت في مدة ستة أشهر فاسمع ماجرى وتعجب[1]."

إن نص ابن القفطى ملىء بالأحداث ، وهذا النص يشير إلى تواصل الحوار بين عمرو بن العاص ويحيى النحوى ، وهو يصور هذا الحوار وكأنه على السجية ، ويحدث بين صديقين حميمين . وحسب النص فإن يحيى النحوى لحق أوائل الإسلام، فهل كان يتحدث العربية أم السريانية أم اليونانية ؟ لقد كانت اللغة العربية لغة جديدة وافدة إلى مصر ، وهى بالضرورة لغة الفاتحين، وكانت السريانية لغة راسخة بالإضافة إلى اللغة اليونانية . وقد أشار ابن النديم فى الفهرست إلى أن يحيى النحوى شرح كتاب الكون والفساد لأرسطو شرحا تاما [2] . كما ذكر ابن القفطى أن كتاب الكون والفساد شرحه " يحيى النحوى ووجد شرحه بالسريانى فنقل إلى العربى وقال أهل العلم بالسريانى أنه بالسريانى فوق العربى فى الجودة "[3]. إذن من الطبيعى أن تكون لغة يحيى النحوى هى السريانية لا العربية ، ويصبح ما حدث من حوار بين يحيى النحوى وعمرو بن العاص فى أوائل الإسلام على حد قول ابن النديم وابن القفطى ، إنما حدث باللغة السريانية ؛ ذلك لأن إجادة اللغة العربية فهما وحديثا بالنسبة ليحيى النحوى مسألة تحتاج إلى وقت. فإذا وضعنا فى الاعتبار أن الرواية المذكورة حدثت بعد الفتح مباشرة ، وأن تعلم اللغة يحتاج إلى وقت ، وأن الحديث الذى دار بين الرجلين طويل ، فهل كان الحديث بينهما مباشرا وبدون وسائط أم عبر الترجمة ؟ ومن الذى كان يترجم إذا كان الأمر كذلك ؟ هل كان عبد الله بن عمرو بن العاص الذى كان يعرف بعض السريانية حسب بعض المصادر؟[4] كل هذه مشكلات يثيرها النص من الناحية الفنية التكنيكية ، وسوف نتبين الجوانب الخفية

---

[1] ابن القفطى ، تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزنى المسمى بالمنتخبات الملتقطاتمن كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المثنى ، بغداد ، ومؤسسة الخانجى بمصر ص ص 232-233

[2] ابن النديم ، الفهرست ، ص ، 311

[3] ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 30

[4] **ALI , M.**(1986),***The Alexandrian Library: New Evidence and New Criticism***, The International Conference of the Legacy of Ancient Alexandria, 25-27 March.

فيما يتعلق بيحيى النحوى ونحن نعرض لشخصيته وحقيقته تفصيلا فى تحليلاتنا اللاحقة .

الجدير بالذكر أن نص ابن القفطى يتطابق تماما مع نص ابن العبرى، ويمكن للقارىء أن يرى مواضع التطابق فى العبارات بصورة حرفية ، وأن يتبين أن ماذكره ابن القفطى فى المواضع غير المتطابقة، أو المستقلة ، لا يتعلق إلا بالسياق من الظاهر .

التحليل النقدى للنصوص

يبدو أنه من الضرورى أن نبين المشترك بين روايات ابن النديم وابن العبرى وابن القفطى لأهمية فى الوقوف على أبعاد القصة الحقيقية التى تواترت إلينا من كتابات الكتاب فى القرنين السادس والسابع الهجريين . نبحث أولا فى المتشابه ثم نتناول المختلف من العبارات .

أولا: المتشابه بين روايات ابن النديم وابن العبرى وابن القفطى

1- فى حقيقة يحيى النحوى

ابن النديم : كان يحى النحوى تلميذ ساوارى ، وكان أسقفا فى بعض الكنائس بمصر

ابن العبرى : يحيى المعروف عندنا بغرماطيقوس أى النحوى، وكان إسكندريا

ابن القفطى : {يحى النحوى } المصرى الإسكندرانى تلميذ شاوارى كان أسقفا فى كنيسة الإسكندرية بمصر

2- فى حقيقة مذهبه

ابن النديم : ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية . ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث

ابن العبرى : يعتقد اعتقاد النصارى اليعقوبيى ويشيد بعقيدة ساورى

ابن القفطى : ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية

3- فى حقيقة ردته عن مذهبه

ابن النديم : ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث

ابن العبرى : ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث

ابن القفطى : ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث

4- فى حقيقة حرمه

ابن النديم : فاجتمعت الأساقفة وناظرته فغلبهم ، واستعطفته وأنسته وسئلته الرجوع عما هو عليه وترك إظهاره ، فاقام على ماكان عليه وابى أن يرجع ، فاسقطوه .

ابن العبرى : فاجتمع إليه الأساقفة بمصر وسألوه الرجوع عما هو عليه، فلم يرجع فأسقطوه من منزلته

ابن القفطى : ولما تحققت الأساقفة بمصر رجوعه عز عليهم ذلك، فاجتمعوا إليه وناظروه ، فغلب وزيف طريقه، فعز عليهم جهله ، واستعطفوه وآنسوه وسألوه الرجوع عماهو عليه وترك إظهاره ماتحققه وناظرهم عليه فلم يرجع فأسقطوه عن المنزلة التى هو فيها بعد خطوب جرت

5- لقاء يحيى النحوى مع عمرو بن العاص

ابن النديم : وعاش إلى أن فتحت مصر على يدى عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعا وقد فسر كتب أرسطاليس

ابن العبرى : وعاش إلى أن فتح عمرو بن العاص مدينة الإسكندرية ، ودخل على عمرو وقد عرف موضعه من العلوم فأكرمه عمرو

ابن القفطى : وعاش إلى أن فتح عمرو بن العاص مصر والإسكندرية ، ودخل علي عمرو وقد عرف مُوضعه من العلم واعتقاده وما جرى له مع النصارى فأكرمه عمرو

ثانيا : المختلف فى روايتى ابن العبرى وابن القفطى عن ابن النديم

1-تأثير اللقاء على عمرو بن العاص

ابن العبرى : وسمع من ألفاظه الفلسفية التى لم تكن للعرب بها أنسه ما **هاله ففتن به**

ابن القفطى: عرف موضعه من العلم واعتقاده وما جرى له مع النصارى فأكرمه عمرو ورأى له موضعا ، **وسمع كلامه فى إبطال التثليث فأعجبه ، وسمع كلامه أيضا فى انقضاء الدهر، ففتن به وشاهد من حججه المنطقية وسمع من ألفاظه الفلسفية التى لم تكن للعرب بها أنسه ما هاله**

(نلاحظ هنا أن عبارة ابن القفطى تزيد على عبارة ابن العبرى بأمرين هما:

الأول ، دينى ، حيث أن ابن القفطى ركز فى عبارته، **امعانا للتصديق بما يذكره فى قصته عن يحيى النحوى ، وسمع كلامه فى إبطال التثليث**

فأعجبه . وابن القفطى حين يبرز هذه الفكرة إنما لتقريب صورة مقبولة ليحيى النحوى لدى المسلمين، ويصبح هذا الأمر طبيعيا فى إطار الوحدانية فى الدين الاسلامى .

الثانى ، فلسفى وسمع كلامه أيضا فى انقضاء الدهر . لم يتنبه ابن القفطى بطبيعة الحال أن العرب فى أيام عمرو بن العاص، أى أيام فتح الإسكندرية لم يكن لها ألفه بالفلسفة لأنها لم تكن قد تسربت بعد إلى الأوساط الفكرية ، ولم تكن تشغل الفاتحين الجدد)

ابن العبرى: وكان عمرو عاقلا حسن الاستماع وصحيح الفكر فلازمه ، وكان لا يفارقه

ابن القفطى : وكان عمرو عاقلا حسن الاستماع صحيح الفكر فلازمه، وكان لايكاد يفارقه

2- طلب الكتب

ابن العبرى : ثم قال له يحيى يوما إنك احطت بحواصل الإسكندرية وختمت على كل الأصناف الموجودة بها فما لك به انتفاع فلا أعارضك فيه وما لا انتفاع لك به فنحن أولى به ، فقال له عمرو : وما الذى تحتاج إليه ، قال : كتب الحكمة التى فى خزائن الملوكية

ابن القفطى : ثم قال له يحى يوما انك قد أحطت بحواصل الإسكندرية وختمت على كل الأصناف الموجودة بها ، فأما مالك به انتفاع فلا أعارضك فيه وأما مالانفع لكم به فنحن أولى به ، فأمر بالإفراج عنه . فقال له عمرو : وما الذى تحتاج إليه، قال : كتب الحكمة فى الخزائن الملوكية ، وقد أوقعت الحوطة عليها ونحن محتاجون إليها ولا نفع لكم بها

3- رأى أمير المؤمنين

ابن العبرى: فقال له عمرو : لا يمكننى أن آمر فيها إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . وكتب إلى عمر وعرفه قول يحيى . فورد عليه كتاب عمر يقول فيه ، وأما الكتب التى ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففى كتاب الله عنه غنى ، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليه فتقدم بإعدامها

ابن القفطى : وقال : لايمكننى أن آمر فيها بأمر إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . وكتب إلى عمر وعرفه قول يحى الذى ذكرناه ، واستأذنه ما الذى يصنع فيها ، فورد عليه كتاب عمر يقول فيه:

وأما الكتب الذى ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففى كتاب الله عنه غنى ، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليها ، فتقدم بإعدامها

4-تصرف عمرو بن العاص

ابن العبرى : فشرع عمرو بن العاص فى تفريقها على حمامات الإسكندرية وأحرقها فى مواقدها فاستيقدت فى ستة أشهر . فاسمع ما جرى واعجب

ابن القفطى : فشرع عمرو بن العاص فى تفريقها على حمامات الإسكندرية وأحرقها فى مواقدها ، وذكرت عدة الحمامات يومئذ وأنسيتها ، وذكروا أنها استنفذت فى مدة ستة أشهر فاسمع ماجرى وتعجب

ثالثا : ما ورد فى قصة ابن القفطى ولم يرد عند ابن العبرى

1- وسمع كلامه فى إبطال التثليث فأعجبه ، وسمع كلامه أيضا فى انقضاء الدهر

2- وذكرت عدة الحمامات يومئذ وأنسيتها

لابد وأن نلاحظ هنا أن الاختلاف بين ابن العبرى وابن القفطى ليس اختلافا حول مصادر أخذت منها النصوص ، وإنما الخلاف يرجع إلى أن أحدهما لابد وأن يكون قد أخذ عن الآخر مباشرة . وقد رجح الدكتور العبادى ضرورة أن يكون ابن العبرى قد نقل عن ابن القفطى معتمدا على أن ابن القفطى هو المصدر الأقدم والأوفى الذى يحتوى على النص الكامل. وقد بينا هذه النقطة فى التحليلات السابقة .

إن مجموعة العبارات التى ذكرناها توا وردت عند ابن النديم وابن العبرى وابن القفطى ، ولما كان ابن النديم هو المصدر الأقدم فإننا نستطيع أن نرجع إليه ، لأنه فى هذه الحالة هو الأوفى معرفيا ، وفى هذه الحالة يصبح مصدر ابن النديم هو المرجع الأساسى ومصدر الرواية الصحيحة معرفيا . ومن الطبيعى أن يكون هذا المصدر قد أخذ عن مصادر أخرى أقدم منه ، ربما تكون من الكتابات القديمة المتبقية عن مكتبة الإسكندرية القديمة ، وربما تكون من مصادر عربية لم تصل إلينا . وحتى فى هذه الحالة لابد وأن نضع فى اعتبارنا أن ابن النديم كان مرآة ثقافية حقيقية لعصره ، فقد حفظ لنا أشياء كثيرة ربما لو لم يكن الفهرست الذى صنفه قد حفظها لنا لضاعت وما علمنا شيئا عنها .

وهذا يعنى بطبيعة الحال أن العبارات التى وردت عند ابن العبرى وابن القفطى قد استمدت أصلا من ابن النديم ، وهو مايجب الاشارة إليه. ومع هذا فإن روايتى ابن العبرى وابن القفطى حدثت بها اضافات وتحريفات تمس الجوهر والمضمون ، وهى اضافات من الناحية المعرفية تعد زيادات على المضمون الأصلى وتأتى بمثابة مضمون جديد يتجاوز المضمون السابق عليه والمتمثل فى رواية ابن النديم . ونحن لا نعرف على وجه التحديد هل هى اضافات جاءت بغرض الحشو السلبى ؟ أم أنها استمدت من مصدر آخر لم يعرفه ابن النديم ؟

الواقع أن الدكتور العبادى لمس هذه النقطة ، وأشار إلى أن المصادر القديمة التى يحتمل أن يكون ابن النديم قد أخذ عنها تنحصر فى مصدرين هما : الأول، وهو اسحق الراهب الذى ذكر ابن النديم بعض مقاطع أخذها من نصوص له . والثانى هو الكاتب البيزنطى تزيتزيس Tzetzes . ويرى الدكتور العبادى فى هذا الاطار أن الأفكار التى وردت عند اسحق الراهب وتيزيتزيس تكاد تتفق مع بعضها حتى فى الأخطاء التى وقعا فيها . لكن علينا أن نتوقف قليلا لنستوضح معرفيا وتاريخيا بعض الجوانب التى غابت عن التحليل .

تحليل العبادى من جديد

ذكر الدكتور مصطفى العبادى أن ابن العبرى وضع كتابا مطولا باللغة السريانية واسماه (تاريخ الدول) ، وأنه قام بنفسه باختصار الكتاب المطول، وسمى الكتاب العربى الذى بين أيدينا (تاريخ مختصر الدول). ويذكر أيضا أن طبعة بيكوك قامت على أساس المختصر العربى ، ولكنه لم يذكر فى هذا الموضع أن الأصل السريانى كان معروفا فى أوروبا وفى الأوساط الكنسية التى كانت تهتم بمثل هذه الكتابات إبان عصر الترجمة فى أوروبا حيث بدأت بواكير النهضة الأوروبية ، ولسنا نعرف لماذا لم يقدم الدكتور العبادى مثل هذه الاشارة ؟ وربما كان هذا أيضا هو ما جعل الدكتور العبادى يعتمد فى تحليلاته على "تاريخ الحكماء" لابن القفطى ولا يقدم لنا نص ابن العبرى . إلا أن الأمر المهم والمرتبط بهذه المسألة كلها والمحير فى الوقت نفسه أن الدكتور العبادى لم يقدم لنا تحليلا لأهم جزء فى القصة وهو شخصية يحيى النحوى التى سلم الدكتور العبادى ، كمؤرخ ، بوجودها . أترى هذا الأمر يرجع إلى أنه كان من الضرورى أن يكون ثمة يحيى نحوى

ما ؟ أم لأن شخصية يحيى النحوى بكل ما تنطوى عليه من دلالات لم تكن تستوجب التحليل التاريخى ؟ كل هذه التساؤلات تتدافع مرة واحدة لتجعلنا نربط هذا السياق بما قدمه لنا ابن أبى أصيبعة فى روايته التى تستحق أن نقف على جوانبها المتعددة.

لقد حاولت من جانبى منذ عام 1986 أن أبين فى بحث قدمته إلى المؤتمر الدولى لتراث الإسكندرية الذى عقد فى مارس 1986 ورأسه ونظمه العالم الكبير الأستاذ الدكتور لطفى دويدار رئيس جامعة الإسكندرية الأسبق ، كيف أن الكتابات القديمة مثل كتابات ابن القفطى وابن العبرى وابن أبى أصيبعة وقعت فى أخطاء تاريخية فادحة ومتعددة ، وقادنى هذا إلى أن أبين كيف أنه لا يمكن الاعتماد على رواية احراق عمرو بن العاص لمكتبة الإسكندرية . لكننى اعترف أيضا أنه لم يكن يجول بتفكيرى فى ذلك الوقت ضرورة البحث فى شخصية يحيى النحوى تاريخيا .

لابد لنا من أن نتعرف على الجوانب الأخرى الموجودة فى روايتى ابن العبرى وابن القفطى مما هو غير موجود فى رواية ابن النديم ، قبل أن نقدم على محاولة معرفة حقيقة شخصية يحيى النحوى التى نعتبرها محورية فى هذا السياق للكشف عن أبعاد الخطأ التاريخى الذى وقع فيه علماء التاريخ بعد التسليم برواية ابن العبرى وابن القفطى ، خاصة وأننا كنا نتوقع أن يكشف لنا علماء التاريخ ورجاله عن الزيف فى مثل هذه الروايات بالدليل التاريخى. أما وأن هذا لم يحدث فنجد أن واجبنا تقديم الدليل التاريخى على كذب الادعاء الذى تناقلته الكتب ، خاصة وأن مثل هذه الادعاءات لازالت أصداؤها تتردد فى الكتابات الغربية ، وليس ببعيد عنا ذلك ما كتبه المؤلف الإيطالى لوتشيانو كامفورا فى عام 1987 بعنوان " التاريخ الحقيقى لمكتبة الإسكندرية ". إن مثل هذه الكتابات تبين فى رأينا أن الغرب يفتقر إلى الدليل التاريخى الذى يؤكد كذب القصة برمتها ، وهذا ما نزعم أننا أقدمنا عليه وقدمناه واضحا للفكر العربى والغربى على السواء .

لم توجه الكتابات التاريخية المختلفة اهتماما فى تحليلاتها المتعددة لشخصية يحيى النحوى التى وردت عند ابن النديم وابن العبرى وابن القفطى وأخيرًا عند ابن أبى أصيبعة الذى قدم لنا الدليل والبينة على هراء القول بحرق مكتبة الإسكندرية على يد العرب إبان فترة الفتح

الإسلامى لمصر دون أن يدرى أو يتنبه بصورة فاعلة من خلال حديثه أنه يقدم لنا الدليل ، لكن لا ينبغى أن يدور بخلدنا أن ماذكره ابن أبى أصيبعة صحيح تماما ؛ لكن هكذا اعتقد علماء التاريخ وقبلوا ماذكره قضية مسلم بها . نريد الآن أن نربط كل هذا معا لنعرف من هو يحيى النحوى وما علاقته بالقصة .

يقول ابن أبى أصيبعة فى كتابه عيون الأنباء :

قال المختار بن الحسن بن بطلان : إن الإسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا سبعة وهم : اصطفن ، وجاسيوس، وثاودسيوس ، واكيلاوس ، وانقيلاوس وفلاذيوس ، ويحيى النحوى ، وكانوا على مذهب المسيح"

وقيل إن أنقيلاوس الإسكندرانى هو كان المقدم على سائر الإسكندرانيين ، وأنه هو الذى رتب الكتب الستة عشر لجالينوس.

واقول : وكان هؤلاء الإسكندرانيون يقتصرون على قراءة الكتب الستة عشر لجالينوس ، فى موضع تعليم الطب بالإسكندرية ، وكانوا يقرؤنها على الترتيب ، ويجتمعون فى كل يوم على قراءة شىء منها وتفهمه . ثم صرفوها إلى الجمل والجوامع ، ليسهل حفظهم لها ومعرفتهم إياها . ثم انفرد كل واحد منهم بتفسير الستة عشر . وأجود ما وجدت من ذلك تفسير جاسيوس للستة عشر ، فإنه أبان فيها عن فضل ودراية .

وعمر من هؤلاء الإسكندرانيين : يحيى النحوى الإسكندرانى الاسكلانى حتى لحق أوائل الإسلام . قال محمد بن اسحاق النديم البغدادى فى كتاب الفهرست : إن يحيى النحوى كان تلميذ ساوارى. قال :" وكان يحيى فى أول أمره أسقفا فى بعض الكنائس بمصر ، ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية . ثم رجع عما يعتقده النصارى من التثليث . واجتمعت الأساقفة وناظرته فغلبهم ، واستعطفته وآنسته وسألته الرجوع عما هو عليه وترك إظهاره ، فأقام على ما كان عليه وأبى أن يرجع ، فأسقطوه. ولما فتحت مصر على يد عمرو بن العاص رضى الله عنه ، دخل إليه فأكرمه ورأى له موضعا .

ونقلت من تعاليق الشيخ أبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى قال : كان يحيى النحوى فى أيام عمرو بن العاص رضى الله عنه ، فدخل عليه . وقال إن يحيى النحوى كان نصرانيا بالإسكندرية وأنه قرأ على أميونيس . وقرأ أميونيس على برقلس. قال : وكان يحيى النحوى يقول إنه أدرك برقلس ، وكان شيخا كبيرا لا ينتفع به من الكبر .

وقال عبيد الله بن جبريل فى كتاب مناقب الأطباء ،أن يحيى النحوى كان قويا فى علم النحو (والمنطق) والفلسفة . وقد فسر كتبا كثيرة من الطبيات ، ولقوته فى الفلسفة ألحق بالفلاسفة لأن أحد الفلاسفة المذكورين فى وقته . قال : وسبب قوته فى الفلسفة إنه كان فى أول أمره ملاحا يعبر الناس فى سفينته ، وكان يحب العلم كثيرا ، فإذا عبر معه قوم من دار العلم والمدارس الذى كان يدرس العلم بجزيرة الإسكندرية يتحاورون ما مضى لهم من النظر، ويتفاضون ويسمعه ، فتهش نفسه للعلم.

فلما قويت روايته فى العلم، فكر فى أمره وقال : قد بلغت نيفا وأربعين سنة من العمر وما ارتضيت بشىء ، وما عرفت غير صناعة الملاحة، فكيف يمكننى أن أتعرض إلى شىء من العلوم!" فبينما هو مفكر ، إذ رأى نملة قد حملت نواة تمر ، وهى تريد أن تصعد بها إلى علو ، وكلما صعدت بها سقطت ، ولم تزل تجاهد نفسها فى طلوعها ، وهى فى كل مرة تزيد ارتفاعها عن الأولى. فلم تزل نهارها وهو ينظر إليها ، إلى أن بلغت غرضها ، وأطلعتها إلى غايتها. فلما رأها يحيى النحوى قال لنفسه : إذا كان هذا الحيوان الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهده ، فأنا أولى إلى أن أبلغ غرضى بالمجاهدة . فخرج من وقته وباع سفينته ، ولازم دار العلم، وبدأ بعلم النحو واللغة والمنطق . فبرع في هذه الأمور وبرز، لأنه أول ما ابتدأ بعلم النحو ، فنسب إليه واشتهر به ، ووضع كتبا كثيرة منها تفاسير وغيرها .

ووجدت فى بعض تواريخ النصارى : أن يحيى النحوى كان فى المجمع الرابع الذى اجتمع فى مدينة يقال لها خلكدونية وكان فى هذا المجمع ستمائة وثلاثون أسقفا على أتوشيوس ، وهو يحيى النحوى وأصحابه ، وأوتوشيوس ، وتفسيره بالعربى أبو سعيد .

وهذا أتوشيوس كان طبيبا حكيما ، وأنهم لما أحرموه لم ينفوه كما نفوا المحرومين . وكان ذلك لحاجتهم إلى طبه . وترك مدينة القسطنطينية ، ولم يزل مقيما بها حتى مات مرقيان الملك .

وليحيى النحوى هذا لقب آخر بالرومى ، يقال له فيلوبينوس ، أى المجتهد، وهو من جملة السبعه الحكماء ، المصنفين للجوامع الستة عشر وغيرها فى مدينة الإسكندرية، وله مصنفات كثيرة فى الطب وغيره . وترك مدينة القسطنطينية لعلمه وفضله وطبه.

"وقام بعد مارقيان الملك أسطيريوس الملك ، فاعتل هذا الملك علة شديدة صعبة، وذلك من بعد سنتين من حرم أوتوشيوس المذكور .فدخل على الملك وعالجه وبرأ من علته . فقال له الملك : سلنى كل حاجة لك . فقال أوتوشيوس : حاجتى إليك ياسيدى ، أن أسقف ذوراليه وقع بينى وبينه شر شديد ، وبغى على ، وقوى عزم أفلابيانوس بطرك القسطنطينية ، وحمله على أن جمع لى سوندى ، أى مجمع ، وحرمنى ظلما وعدوانا، فحاجتى إليك ياسيدى ، أن تجمع لى جمعا ينظرون فى أمرى . فقال الملك : أنا أفعل لك هذا إن شاء الله تعالى." فأرسل الملك إلى ديسقوروس صاحب الإسكندرية ويوانيس بطرك أنطاكية ، فأمرهم أن يحضروا عندة . فحضر ديسقوروس ومعه ثلاثة عشر أسقفا ، وأبطأ صاحب أنطاكية ولم يحضر . وأمر الملك لديسقوروس أن ينظر فى أمر أوتوشيوس وأن يحله من حرمه على أى الجهات كان ، وقال له متوعدا : إنك إن حللته من حرمه بررتك بكل بر وأحسنت إليك غاية الإحسان ، وإن لم تفعل ذلك قتلتك قتلا رديا . فاختار لنفسه البر على القتل. فعمل له مجلسا هو وهؤلاء الثلاثة عشر أسقفا ، ومن حضر معه أيضا فحسنوا قصته وحلوه من حرمه. وخرج أسقف ذوراليه وأصحابه، وانصرفوا من القسطنطينية وقد خلطوا رأى الكنيسة. وبهذا السبب كان تعصب ديسقوروس لاوتوشيوس المذكور ، المعروف بيحيى النحوى. ومات مخالفا لمذهب الروم المعروفين بالملكية . ومات وهو يعقوبى مخالف للروم المذكوريين"(1)

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ص ص151-153

إننا نريد أن نركز تحليلاتنا التالية على ربط تحليل رواية ابن أبى أصيبعة بمعرفتنا بشخصية يحيى النحوى التى وردت في هذه الكتابات جميعا لمعرفة مصداقية النص ، ونريد أيضا أن نحدد ابتداءً من هذا التحليل مدى الثقة فى الكتابات التاريخية التى تواترت إلينا عبر الأجيال وتعامل معها كل من تناولها بالبحث على أنها صادقة ، وتتمتع بدرجة عالية من الثقة . وبعد التحليل يحق لنا أن نقدر درجة الثقة فى تلك المعلومات الواردة فى الكتابات المختلفة .

حين تعرضت بعض الكتابات العربية لمسألة فتح الإسكندرية على يد عمرو بن العاص انزلقت بعض الكتابات العربية فى أخطاء معرفية مهمة فيما يتعلق بشخصية الطبيب الإسكندرى يحيى النحوى الذى كان أحد العلماء المهمين الذين حفظوا لنا تراث جالينوس فى العلوم الطبية. إذ من الواضح أن تلك الكتابات ركزت على الشكل الروائي الدراسي المؤثر بكل ما يحمله من معانٍ ودلالات ، وهو ما يبدو فى استجداء يحيى النحوي أن يأخذ الكتب من الفاتحين الجدد. ومن جانب آخر لم تدرك هذه الكتابات ابتداءً تمييز شخصيات أخرى تحمل اسم يحيى النحوى. وهذه مسألة لها قيمتها وتقديرها فى البحث التاريخى المتعلق بشخصية يحيى النحوي كونها محورية ومفتاحية فى النص. وكم كنا نود أن يقدم لنا أحد المؤرخين _ خاصة أولئك الذين اهتموا بقصة مكتبة الإسكندرية القديمة - بحثًا أو دراسة وافية متكاملة عن يحيى النحوى الذى ، كما ذكرت تلك الكتابات، التقى الفاتح العربى عمرو بن العاص وقت فتح الإسكندرية. لكن ليس كل مايشتهيه المرء يجده . ومع هذا كان علينا أن نواجه هذه المسألة بحس المؤرخ وتحليله للحوادث . وهذا يعنى أن نقوم بعملين معا هما : الأول تاريخى، والثانى معرفى .

والواقع أن الجانب المتعلق بشخصية يحيى النحوي وتمييزها كان موضع عناية واهتمام الفلاسفة، وهو ما يبدو بوضوح فيما كتبه الدكتور على سامى النشار فى النصف الأول من القرن العشرين، من خلال النصوص المهمة التى اكتشفها اكتشافًا وأعاد تركيبها، والتى أكد من خلالها قضيته الأساسية، وهى أن المسلمين اكتشفوا المنهج العلمى التجريبى كاملاً قبل أوروبا، وأن عناصر المنهج نقلت إلى العالم اللاتيني إبان حركة الترجمة ، وأن علماء اللاتين استفادوا بصورة

مباشرة من مناهج المسلمين. وقد حرص هذا الأستاذ أن يأتي تأكيده في كل جزئياته مدعمًا بالأدلة والنصوص الجديدة والمكتشفة.

كانت حركة النقل والترجمة لصيقة الصلة بالقضايا التى عرض لها الدكتور النشار والتى ظل يعالجها على مدار قرابة النصف قرن فى كتاباته المختلفة. كما كان تصوره لأبعاد تلك الحركة يذهب إلى المنابع الأولى، والبدايات الحقيقية لالتقاء الفكر الإسلامي بعلوم الأوائل، وموقفه منها. وفى خلال هذا التناول نجد التقرير الآتي : " يقول البيهقى يحيى النحوي الملقب بالبطريق ؛ كان يحيى الديلمى من قدماء الحكماء.وكان فيلسوفا نصرانيًا. ويحيى النحوي البطريق هو الذى صنف كتبًا رد بها وفيها على أفلاطون وأرسطو حين همت النصارى بقتله. وقال فى شأنه أبو على : هو يحيى النحوي المموه على النصارى وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام الغزالى رحمة الله عليه فى تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى". ويقول الشهرزورى "يحيى النحوى الديلمى وهو غير النحوى الإسكندري". وبعد هذا مباشرة يذكر لنا بالنص: " ثم لا يخرج كلام الشهرزورى بعد هذا عما ذكره البيهقى. ولاشك أن يحيى النحوى قد اطلع على آراء سكتوس امبريقوس وأنه استخدمها فى نقد أفلاطون وأرسطو- وأنها نقلت خلاله إلى الغزالى وقد أثرت حجج سكتوس ضد المنطق فى ابن تيمية ، واستخدمها أيضا فى نقده للمنطق، هذا من ناحية.ومن ناحية أخرى من المؤكد أن كثيراً من آراء الشكاك نقل عن طريق شراح الأورجانون وخلال كتابات جالينوس على الخصوص"([1]).

من الواضح من كلام الدكتور النشار هنا أن القضية التى كانت تشغله، ليس يحيى النحوى، وإنما نقد الغزالى للفلاسفة فى كتابه " تهافت الفلاسفة"، حيث يرى على خلاف البيهقى أن أساس النقد لايرجع لما كتبه يحيى النحوى، وإنما ما استمد من كتابات سكتوس إمبريقوس والشكاك بصفة عامة، وما تسرب من آراء عبر شراح كتب أرسطو المنطقية (الأورجانون) وكتب جالينوس. وهذا يعنى أن نقد يحيى النحوى المعروف على أبروقلس استمد عن هذا الطريق، وليس من

(1) د. على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ص 26

وضعه. وأهمية هذا التقرير تتمثل فى أن يحيى النحوى هذا لم يكن **فيلسوفا** أصيلا بقدر ماكان مرددا لآراء **الأوائل وموقفهم**.

إذن من هذا النص نجد البعد المعرفى **التاريخى** فى شخصية يحيى **النحوى**، ونجد أيضاً أكثر من شخصية **تحمل اسم** يحيى النحوى، لكن **يجب أن نقرر** فى الوقت ذاته أن **الدكتور النشار** لم ينشغل بصورة **مباشرة بهذه** القضية فى سياق **تحليل أو كشف** الأبعاد المعرفية **والتاريخية** الموجودة فى بنية نص **ابن القفطى وكتاب** عصره.

ولكن باحثًا ومفكرًا عربيًا معاصراً، **وهو الدكتور** سحبان خليفات، **استطاع** بعد قرابة نصف قرن من **اكتشاف نص الدكتور** النشار، أن **يقدم لنا التمييز** الذى ننشده بصورة **أكثر تفصيلا ودقة**، واعتمادًا على **نصوص** جديدة تعضدد فكرة النشار **وتطورها، وهذه** مسألة مهمة طالما **نبهنا إليها**، وهى فكرة البحث عن **النصوص الأصيلة** وتحليلها ونقدها **ومعارضتها** ببعضها إن أمكن ذلك **لمعرفة بنية الفكر** العربى على امتداد **تاريخه**.

يذكر الدكتور سحبان خليفات **فى كتابه عن يحيى** بن عدى الذى **جاء بعنوان** " مقالات يحيى بن **عدى الفلسفية" والذى** أصدره عام **1988، يذكر** تعليقا على شخصية **يحيى النحوى** مانصه ([1]): "يحيى **النحوى: هناك** ثلاثة يحملون هذا **الاسم عند العرب** كما يقول سنتيلانا : **أولهم يحيى** الإسكندرانى ، أحرقه **مجمع الاساقفة** سنة 576م ، لما كان **يحجده** من اتحاد الأقانيم فى **الثالوث** ... **وثانيهم يحيى** النحوى وله **تصانيف فى** النحو ، وعاش فى **انطاكيا، ويجهل تاريخه**. وثالثهم يحيى **النحوى من** تلامذه أمونيوس بن **هرمياس، عاش بين** سنة 500 وسنة **570م وهو** صاحب التفاسير لكتب **أرسطو طاليس** والرد على برمكس **(بروكلوس** 410 – 485) المولود فى **القسطنطينية وزعيم** مدرسة أثينا **الفلسفية، وهو** من شراح أفلاطون. **ويحتمل أن** يكون العرب **(ديبادوخش)** أى خليفة أفلاطون **فى رئاسته دار العلم** بأثينا. ولعل كتابه **المعروف** "باسطوخوسيس الصغرى" **(ومعناه المبادئ)** هو المسمى **بكتاب** (حدود أوائل الطبيعيات) **المذكور فى الفهرست** (ص 252، **والقفطى** ص 891). غير أنه **لايذكر له نقل سريانى ولا** عربى". (سنتيلانا

---

(1) سحبان خليفات (1988)، مقالات يحى بن عدى **الفلسفية** ، عمان، منشورات **الجامعة** الأردنية، ص 328

: ج 2 ، ص 460) ومما اشتهر به (كتاب فى أبدية العالم). ومالبث أمر هؤلاء أن اختلط على العرب" فصار يحيى الأول ويحيى الثالث عندهم شخصًا واحدًا كما تدل عليه ترجمة يحيى النحوى فى كتاب الفهرست وابن أبى أصيبعة "سنتيلانا ، ج 2، 450). ولقب يحيى الثالث هو فيلوبونس، وقد بلغ العرب ترجمته للمقولات".

لابد وأن نتساءل هنا ما الذى يطلعنا عليه تحليل النص الذى ذكره الدكتور سحبان استناداً الى سنتيلانا ؟

واضح إذن أن سنتيلانا يقرر وجود ثلاث شخصيات تحمل لقب يحيى النحوى، وواضح أيضًا أن الدكتور سحبان خليفات يتفق مع الرأى الذى يذكره سنتيلانا، ويأخذ به ، وهو من هذه الزاوية يقدم لنا دليلا جديداً على أن كتابات مؤرخى القرنين السادس والسابع الهجريين تعرضت لأخطاء تاريخية أدت بالتالى إلى وجود شخصية يحيى النحوى المزعومة ، التى تصورها النصوص وبصفة خاصة معنى ابن القفطى على إنها محورية، وعاصرت الفتح الإسلامي لمصر، وهى مسألة عسيرة التصديق فى ضوء النصوص التى لدينا . وهذا يبدو بوضوح من شخصيات يحيى النحوى الثلاث : يحيى النحوى الإسكندرانى، وهوالذى أحرق فى عام 576م ، ويحيى النحوى الذى عاش فى انطاكية، وهو مجهول التاريخ، وأخيرًا يحيى النحوى تلميذ أمونيوس (500 – 570م) والمعروف باسم فيلوبونس. والأمر الجدير بالذكر فى هذا الصدد هو مايذكره النص من ارتباط بين الشخصية الأولى والثالثة فى الكتابات العربية " فصار يحيى الأول ويحيى الثالث عندهم شخصًا واحدًا ". وهذا ماجعل الدكتور سحبان يقرر بصورة قاطعة أن الأمر " اختلط على العرب".

ويترتب على هذا الإدراك المعرفى لاختلاط مستويات التمييز التاريخى أن ماذكره ابن القفطى منسوباً إلى يحيى النحوى واختلافه مع النصارى فى عقيدة التثليث ينطبق على يحيى النحوى الأول، وليس الثالث ، وهو يحيى الإسكندرانى الذى "أحرقه مجمع الأساقفة سنة 576م لما كان يجحده من اتحاد الأقانيم فى الثالوث". ومن ثم تصبح القصة المطولة التى ذكرها القفطى لا أساس لها من الواقع.

ومع أن القيمة المعرفية للنص الذى يقدمه لنا الدكتور سبحان خليفات، تهمنا بالدرجة الأولى، إلا أن هناك بعض الأخطاء التاريخية

التى وقع فيها سانتلانا، وهذه الأخطاء يمكن لنا أن نحصرها فى أمرين هما : الأمر الأول أن أبروقلس لم يكن " خليفة افلاطون فى رئاسته دار العلم بأثينا". والأمر الثانى أن كتاب المبادئ ، ليس من وضع أبروقلس.

أما فيما يتعلق بالأمر الأول فنحن نعلم أن أبروقلس تتلمذ على بلوتارك وأن " تكوينه العقلى يستند إلى مصدرين: النزعة المدرسية التى تلقاها من فلسفة أفلوطين – ثم التيارات الدينية، وهى ترجع إلى يامبلبخوس"([1]). الذى كان أصدق ممثلى الأفلاطونية الجديدة فى القرن الرابع الميلادى ، وهى تلك الفترة التى شهدت "انهيار العالم القديم حيث كانت الحياة مستبدة ازداد فيها الشعور بالظلم"([2])، وتعلم فى أثينا أولا حيث تتلمذ على فورفوريوس فى الفلسفة وقد اتسمت فلسفة يامبليخوس بطابع روحى تنسكى لأنه كان من أشد المعجبين بالفيثاغورية ، فضلا عن النزعة العقلية الرواقية وتأثره الواضح بالفكر اليهودى الذى ساد فى فلسفة فيلون السكندرى([3]).

لقد أثرت كل هذه العوامل فى أبروقلس(410-485 م) ، وانعكست على تكوينه الفكرى بصورة كبيرة مما أدى إلى افادته فى النظر الفلسفى أعمق من السابقين عليه ، مما يعنى أنه "وقد تجمعت لديه تيارات الفلسفة مع تيارات الدين فى عصره كان أقدر على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التلفيقية المستحكمة التى انتهى إليها العقل اليونانى فى العصر الهللينسى"([4]).وهذا يعنى أن أهم العوامل التى أثرت فى شخصيته تمثلت فى حكمة الشرق ودياناته والفيثاغورية الجديدة. لقد انصب كل هذا فى مذهبه الفلسفى الذى جمع عناصر أفلاطونيه وأرسطية وأخرى أفلاطونية جديدة ، كل هذا كان ممتزجًا بالطقوس

---

(1) د. محمد على أبوريان (1972)، تاريخى الفكر الفلسفى: ارسطو والمدارس المتأخرة ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص 345

([2]) د. ماهر عبد القادر محمد ، حربى عباس عطيتو(2000) ، دراسات فى فلسفة العصور الوسطى ،دار المعرفة الجامعية ، إسكندرية، ص 171 والذى من بين مؤلفاته كتاب الإلهيات الخلقية الكاملة ، رسالة فى الحياة الفيثاغورية ، رسالة فى الحض على الفلسفة ، كتاب العلم الرياضى بالإجمال ، والمدخل لكتاب نيقوماخوس فى الحساب

([3]) المرجع السابق

(4) د. محمد على أبوريان ، المرجع السابق ، ص 345

والشعائر الدينية الشرقية . ويعد كتاب اللاهوت من بين أهم كتاباته حيث يعرض لمذهبه الميتافيزيقى الذى حاول فيه أن يصلح أعمال الفلاسفة السابقين عليه . أضف إلى هذا أنه استمد من إقليدس قاعدة برهان الخلف . ويؤسس أبروقلس مذهبه فى الوجود على أساس ثلاثى وهو : الوحدة ، ما يصدر عن الوحدة ، والعودة إلى الوحدة مرة أخرى. وفى هذا السياق يرتب الوجود على أساس الواحد الذى هو الوجود الأول ، والعلة الأصلية وهو مصدر الكثرة الموجودة فى العالم ، وكل خير يرجع إليه، وهذا الواحد مجاوز للطبيعة ولا يمكن إدراكه ، وهو الخير المطلق الذى لا يعلوه خير . وأما المرتبة الثانية، فيمثلها العقل الذى يعبر عن الوجود والعلم والحياة . وأما المرتبة الثالثة، فتعبر عنها النفس التى تمثل همزة الوصل بين العالم المعقول والعالم المحسوس . وإذا كان أفلاطون وأفلوطين يعللان هبوط النفس إلى البدن بفكرة الخطيئة، أو الاثم فإن أبروقلس على خلاف ذلك يرى أن هبوط النفس إلى الجسم لايعد خطيئة ، ولكنه ضروريًا لتربية النفس وتهذيبها. ويعتبر أن الايمان أسمى من المعرفة، وهو إدراك للمبادىء العليا . وهذا ما يجعله حلقة وصل بين الفكر القديم والفكر المسيحى الحديث[1]. فكأن أول خطأ وقع فيه سانتيلانا أنه اعتبر أبروقلس من أتباع أفلاطون وأنه ترأس مدرسته، والواقع يقرر أنه كان أفلوطينى النزعة ومن أعضاء مدرسة أفلوطين. وقد أدى هذا التكوين الذى تمتع به أبروقلس إلى إفادته فى النظر الفلسفى بصورة كبيرة أكثر من السابقين، مما يعنى أنه "وقد تجمعت لديه تيارات الفلسفة مع تيارات الدين فى عصره كان أقدر على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التلفيقية المستحكمة التى انتهى إليها العقل اليونانى فى العصر الهللينسى"([2]).

وأما الأمر الثانى، فيتمثل فى التقرير الذى يذكر فيه سانتلانا أن كتاب المبادئ أمر العلل من وضع أبروقلس، وهذا أيضًا غير صحيح، وفقًا لما يقرره الدكتور أبوريان الذى درس هذه الفترة وتعمق فيها بصورة كبيرة حيث لاحظ أن الدين والتصوف معًا كانا أساس كل التيارات الفلسفية والعلمية فى مدرسة أثينا؛ كما فى المدرسة السورية

([1]) راجع فى هذا: د. ماهر عبد القادر ، د. حربى عباس ، المرجع السابق ' وهى الأجزاء التى كتبها الدكتور حربى عباس عطيتو.

([2]) المرجع السابق ، ص 345

على السواء، مع ميل إلى التزام الروح اليونانية الفلسفية والعلمية فى مدرسة أثينا بصفة خاصة. وأن هذه المدرسة أخذت صورتها النهائية عند أبروقلس، "ولم تظهر فى المدرسة بعد ذلك وجوه ذات امتياز فكرى ملحوظ، وكانت المدرسة حينذاك تجمع شمل آخر حلقات المثقفين الوثنيين فى العالم الهللينستى. فنجد على زعامة المدرسة بعد أبروقلس، الرياضى مارينوس ثم تلميذه (دمسكيوس حوالى 520 م الذى وضع كتاب(المبادئ)."([1]) إن أهم مؤلفات أبروقلس كما نعرفها هى: شرح المحاورات الأفلاطونية (تيماوس- السياسى- بارمنيدس) ، شرح مبادىء إقليدس (الأصول) ، شرح المجسطى وهو كتاب بطلميوس ، كتاب اللاهوت الأفلاطونى ، بالإضافة إلى كتبه عن للشرور والقدر .

لابد لنا إذن من بحث أبعاد الشخصية التى عرضت لها كتابات القرن السادس الهجرى التى عرفت بشخصية يحيى النحوى. ماهى حقيقة جوانب هذه الشخصية ؟ وما التصور الذى يمكن أن نتبينه من خلال تحليل كافة النصوص المتعلقة بهذه الشخصية؟

إن مثل هذه التساؤلات تفتح الباب على مصراعيه لتقديم الأدلة المناسبة بعد تحليل النصوص التى نعتقد أنها لم تخضع للتحليل المعرفى بصورة كافية. علينا إذن أن نسأل التاريخ أولاً لنتعرف على وزن البيانات التاريخية المتعلقة بشخصية يحيى النحوى ، ولنطبق منهج الحذف والاستبعاد على النصوص، ، لنعرف زمان يحيى النحوى وهى الفكرة المحورية التى تبين قدر ، أو نصيب الخرافة أو الأسطورة المتضمن فى القصة.

يشير ابن أبى أصيبعه فى عيون الأنباء إلى يحيى النحوى على أنه "كان فى المجمع الرابع الذى اجتمع فى مدينة يقال لها خلكدونية، وكان فى هذا المجمع ستمائة وثلاثون أسقفا على أوتوشيوس، وهو يحيى النحوى وأصحابه، وأنهم لما احرموه لم ينفوا كما نفوا المحرومين وكان ذلك لحاجتهم إلى طبه"([2]). هنا تواجهنا أول بينة تاريخية مهمة؛ وهى المتعلقة بمجمع خلكدونية.متى عقد المجمع الرابع ؟

([1]) المرجع السابق ، ص 348

([2]) **ابن أبى أصيبعة** ، عيون الأنباء ، ص 104

يذكر الدكتور حسن إبراهيم حسن فى كتابه تاريخ الإسلام السياسى أن مجمع خلكدونية قام سنة 451م فى عهد الإمبراطور مارقيان (450 – 457م) ([1]). وقد أكد ابن أبى أصبيعة هذه الحقيقة حين ذكر "أنه ترك فى مدينة القسطنطينية، ولم يزل مقيما بها حتى مات مرفيان الملك"([2]) مما يعنى أن يحيى النحوى المذكور كان يعيش فى الفترة (450 – 457م) .

وأما النقطة الثانية التى يثيرها نص ابن أبى أصبيعة فتتمثل فى قوله "وأنهم لما احرموه لم ينفوه" إن هذا القول يرتبط مباشرة بما يذكره ابن أبى اصبيعة عن هذه الواقعة فى تأكيده"وقام بعد مارقيان الملك إقليدس الملك فاعتلى هذا الملك علة شديدة صعبة وذلك بعد سنتين من حرم أوتوشيوس المذكور، فدخل على الملك وعالجه وبرأ من علته. فقال له الملك سلنى كل حاجة لك، فقال له أوتوشيوس حاجتى اليك سيدى أن أسقف زورلين وقع بينى وبينه شر شديد وبغى على وقوى عزم أفلاسانوس بطريرك القسطنطينية وحمله على أن جمع لى سونزس أى مجمع وحرمنى ظلماً وعدوانا، فحاجتى إليك يأسيدى أن تجمع لى جمعا ينظرون فى أمرى .

فقال له الملك أنا أفعل لك هذا إن شاء الله تعالى. فأرسل الملك إلى ديقوروس صاحب الإسكندرية ويوانيس بطرك انطاكية فأمرهم أن يحضروا عنده ، وأمر الملك لديستوروس أن ينظر فى أمر أوتوشيوس وأن يحله من حرمه على أى الجهات كان، وقد قال له متواعدًا إنك إن حللته من حرمه بررتك بكل البر وأحسنت إليك غاية الإحسان، وإن لم تفعل ذلك قتلتك قتلا رديئا، فاختار لنفسه البر"([3]).

لقد أردت أن أنقل للقارئ هذه الفقرة المطولة من عيون الأنباء لأبين مدى الخلط الذى وقع فيه ابن أبى اصبيعه فى بعض مواضعها، وما ترتب على هذا من معلومات تاريخية غير صحيحة.

يذكر ابن أبى اصبيعه" وقام بعد مارقيان الملك إقليدس الملك". وهذا القول غير صحيح من الناحية التاريخية. ويبدو أن ابن أبى أصبيعة يقصد الإمبراطور أناستاسيوس، ومن ثم تصبح المعلومة

([1]) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسى، المكتبة التجارية، هامش ص 313

([2]) ابن أبى أصبيعة، عيون الأنباء، ص 104

([3]) المصدر السابق ، ص 105

بأسرها غير صحيحة لأنه بعد حكم الإمبراطور مارقيان جاء حكم الإمبراطور "ليو الأول" (457 – 474م)، ثم الإمبراطور "زينون" (474 – 491م) ثم يأتى بعدهما اناسطاسيوس(491 –518م) ([1]) ويذكر ابن أبى أصيبعة متابعا:" وقام إقليدس الملك فاعتلى هذا الملك علة شديدة صعبة، وذلك بعد سنتين من حرم اوتوشيوش". والمعروف أنه حرم فى زمن الإمبراطور مارقيان، وعلى إثر هذا عقد مجمع خلكدونية عام 415م، على حين أن ولاية أناسطاسيوس كانت سنة 491م، أى بعد 34 سنة من وفاة مارقيان.

وعلى أحسن التقديرات يمكن وفقا لما يذكره ابن أبى أصيبعة، القول بأن يحيى النحوى عاش ودرس فى الفترة مابين حكم الإمبراطور مارقيان(450 – 457) وحتى عصر الإمبراطور أناسطاسيوس (491 – 518م)، أى فى فترة تمتد إلى خمسة وستين عامًا بين (450-518 م). وهنا يظهر أمامنا سؤال ملح من خلال الربط بين ما يذكره ابن أبى أصيبعة وما سبق أن ذكره ابن القفطى الذى أشار إلى أن يحيى النحوى كان فى مبدأ أمره يعمل بالملاحة، ثم تحول إلى الاشتغال بالفلسفة،وهو ما يبدو من قوله " فلما قوى رأيه فى طلب العلم فكر فى نفسه وقال قد بلغت نيفا وأربعين سنة وما ارتضيت بشىء ولا عرفت غير صناعة الملاحة فكيف يمكننى أن أتعرض لشىء من العلوم "([2]).

إن هذا النص يكشف لنا- بصورة مباشرة- أن يحيى النحوى هذا حين اتجه إلى طلب العلم كان قد بلغ الواحد وأربعين من عمره . وهنا لابد وأن نتوقف قليلا . فمن جانب أول نجد أن تحصيل العلم وممارسة الطب فى مثل حالته يحتاج على أقل تقدير إلى عشر سنوات دراسة وفهما.

إذا يكون يحيى النحوى المشار إليه وقت حرمه قد جاوز الخمسين عامًا . ومن ثم فإنه إبان فترة حكم الإمبراطور مارقيان ووقت انعقاد

([1]) د.حسين الشيخ(1993) ، العصر الهللينستى ، دار المعرفة الجامعية ، ص ص 164-163
وراجع أيضًا
د.:حسين الشيخ(1997) ، الرومان ، دار المعرفة الجامعية ، ص ص 346 –350

([2]) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 234 . وأيضا ، ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 104

مجمع خلكدونية يكون قد جاوز الخمسين. ويترتب على هذا أنه يصعب أن نتصور عقلاً أنه كان على قيد الحياة عام 518 م وقت نهاية حكم الإمبراطور أنسطاسيوس ، إذ سيكون قد جاوز المائة عام وأصبح لا ينتفع به ، وهذه العبارة وردت عند ابن أبى أصيبعة، ولكن بصورة أخرى. ينقل ابن أبى أصيبعة من تعاليق الشيخ أبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى " أن يحيى النحوى كان نصرانيًا بالإسكندرية، وأنه قرأ على أميونيس ، وقرأ أميونيس على برقلس .قال، ويحيى النحوى يقول إنه أدرك برقلس وكان شيخًا كبيراً لا ينتفع به من الكبر "([1]). ومن ثم فإن أمونيوس كان تلميذاً لأبرقلس وعلم فى الإسكندرية. وأن يحيى النحوى قد " أدرك برقلس، وكان شيخا كبيراً لا ينتفع به من الكبر " وفى هذه الحالة يتعين أن يكون قد أدركه بعد أن جاوز هو – أى يحيى النحوى- الخمسين من عمره وفقا لقوله هو أنه حين طلب العلم كان قد بلغ " نيفا وأربعين سنة". وتأسيسا على هذا، فإذا كان يحيى النحوى قد أدرك أبرقلس فى نهاية عمره – أى أبرقلس- لكان من الضرورى أن يكون يحيى ، على أقل تقدير ، قد جاوز الخمسين من عمره فى نهاية القرن الخامس ، ومن ثم لا يعقل أن يكون قد امتد به العمر حتى منتصف القرن السابع الميلادى .

إلا أن الأمر المحير فى هذا الصدد هو ما يذكره ابن القفطى عن برقلس حيث يقول " وهو برقلس القائل بالدهر الذى تجرد للرد عليه يحيى النحوى بكتاب كبير صنفه فى ذلك، وهو عندى ولله الحمد والمنة على كل خير . وذكر يحيى النحوى فى المقالة الأولى من الرد عليه أنه كان فى زمان دقلطيانوس القبطى"([2]). وهنا لنا وقفة ، إذ نلاحظ مجموعة من الأمور المتصلة وهى([3]) :

الأول : أن ابن القفطى يذكر أن لديه كتاب صنفه يحى النحوى للرد على أبروقلس .وهو" كتاب كبير صنفه " ويقول " وهو عندى ولله الحمد" ، ولم يذكر لنا اسم الكتاب أو مقالاته . فهل الكتاب الذى كان لديه هو " كتاب الرد على برقلس ، ثمانى عشرة مقالة "، أو كتاب " نقضه

([1]) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 152

([2]) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 63

([3]) د. ماهر عبد القادر محمد ، مكتبة الإسكندرية: روح الشرق الجديد ، ص 314

للثمانى عشرة مسألة لديدوخس برقلس الأفلاطونى " ، على مايذكر ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء؟[1] هذه نقطة مهمة لم يقدم لنا ابن القفطى إجابة عليها ، وإنما تركها معلقة بدون تحديد ، مما يجعلنا نشك فيها .

الأمر الثانى : ما يذكره ابن القفطى من أن برقلس " كان فى زمن دقلطيانوس القبطى " . هذه الفقرة يشوبها خطأ تاريخى واضح ، لأنه من المعروف أن دقلطيانوس القبطى ملك فى الفترة من عام 284م وحتى عام 305 م . فإذا كان أبروقلس قد عاصر دقلطيانوس على أحسن الفروض عام 305 م ؛ فإنه من المستحيل أن يكون قد عمر حتى عام 485 م ، لأن معنى هذا أن يكون عمره قد تجاوز مائة وثمانين عامًا وهذا ضرب من المحال . ومعنى هذا أن الخلط واضح فى ذهن ابن القفطى لأن الحديث فى هذه الحاله ينصب على يحيى النحوى الذى عاش فى الفترة 410-485 م . وهذا الأمر يسمح لنا باستنتاج أن ابن القفطى لم يكن محققا جيداً يتحرى أصول التحقيق الداخلى والخارجى للنصوص . وبذا تصبح المسألة برمتها، إما محض تأليف وتوليف من ابن القفطى أو عدم نقد وتحرى للنصوص . وعند هذا الحد تصبح رواية ابن القفطى بدون سند تاريخى، لأننا نفتقد البينات التاريخية الصحيحة التى يمكن أن تؤيد نص ابن القفطى كونه وثيقة نقوم بنقدها ، ويبقى مصدر الرواية مجهولا تماما وتبقى أهداف ابن القفطى من روايته التى امتزج فيها الواقع بالخيال مجهولة إلى درجة بعيدة .

الأمر الثالث : يذكر ابن القفطى متابعًا ابن النديم " أن يحيى النحوى ذكر فى المقالة الرابعة عندما فسرها من كتاب السماع الطبيعى لأرسطو وتكلم فى الزمان فضرب مثالا قال فيه : مثل سنتنا هذه، وهى سنة ثلاث وأربعين وثلثمائة لدقلطيانوس القبطى "[2] وقد ذكر ابن النديم النص ذاته، وذكر أنه من المحتمل أن يكون فسر هذا الكتاب فى صدر عمره ، لأنه كان فى أيام عمرو بن العاص . والواقع أن هذا المؤلف ظهر عام 648 م ، ولايمكن أن يكون عام 627 م وفقا للرأى

([1])**ابن أبى أصيبعة** ، المصدر السابق ، ص 154

([2]) **ابن القفطى** ، تاريخ الحكماء ، ص 233

الذى يذهب إليه المستشرق ماكس مايرهوف([1])، ومن ثم تكون السنة الثالثة والأربعين وثلثمائة له هى سنة 648 م . لكن ماكس مايرهوف يذكر أيضا أنه " ورد فى الكتاب السادس عشر من شرح يحيى النحوى للسماع الطبيعى، ولكن السنة الوارد ذكرها هى سنة 245 لدقلطيانوس أى ما يعادل سنة 529 ميلادية " ([2]) وإن كان وفقا لتاريخ زمن امبراطورية دقلطيانوس (284 -305 م) فسنة 245 لدقلطيانوس هى سنة 550 م.

إن ما يهمنا فى هذا التقرير التاريخى الذى نحاول عن طريقه ضبط أخطاء المؤرخين إنما يتمثل فى الخلط التاريخى الواضح الذى ورثه المؤرخون عن ابن النديم ، وهو ما لم يتنبه له كل من تناول هذه الوقائع بالدراسة والبحث والتحليل ، وتلك مسألة غريبة حقا !

مسألة أخرى يمكن أن تكشف لنا عن الأخطاء التاريخية الفادحة التى وقع فيها ابن القفطى تلك المتعلقة بترجمته للإسكندر الإفروديسى وجمعه إياه بالطبيب جالينوس فى فترة زمنية واحدة، وهى مسألة غير صحيحة. وما يجعلنا نختار هذا النموذج الذى لم يلتفت إليه الذين أرخوا لهذه الفترة وحاولوا تحليل جوانبها ، إنما يرجع إلى أمرين أساسيين هما:

الأول : ما تكشف عنه المعطيات التاريخية التى يقدمها ابن القفطى من خلط تاريخى واضح جعله ينتج من بين خياله قصصًا لا صحة لها .

الثانى : أن مؤلفات الإسكندر الإفروديسى وشروحه ذات صلة مباشر بالإسكندرية الإسلامية وقصة الحريق ذاتها .

نشير فى مبدأ الأمر إلى أن ابن القفطى يزودنا بمقدمة مهمة يجمع فيها بين الإسكندر الإفروديسى والطبيب جالينوس ، ويشير إلى أنه كان معاصره وناظره ، وأنه جرت بينهما محاورات ومناقشات أدت بالإسكندر الإفروديسى أن يطلق على جالينوس رأس البغل لقوة

([1]) **ماكس مايرهوف** ، " من الإسكندرية إلى بغداد " ، بحث صدر فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين ، نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة العربية ، 1940 ، ص 50

([2]) المرجع السابق ، نفس الموضع

رأسه(1). ولكن علينا أن نتساءل عن حقيقة المعاصرة التاريخية التى يذهب إليها ابن القفطى لنقف على حقيقة المسألة من الناحية التاريخية ، لعل ذلك يقدم لنا أدلة جديدة.

يشير ابن القفطى إلى أن الإسكندر الإفروديسى كان حيًا فى زمن ملوك الطوائف ، وهو الزمن الذى يمتد من هزيمة الإسكندر لدارا عام 333 ق . م حتى تغلب أزدشير بن بابك على الأردوانيين سنة 179 م، أى أن ملوك الطوائف ملكوا 512 سنة(2)، وهو التاريخ الذى يمتد إلى العصر الرومانى ، وبالتحديد حتى ماركوس اوريليوس (161 -180 م). وليس لدينا شك أن الطوائف الذين يقصدهم ابن القفطى هم ملوك الطوائف فى العصر البطلمى ، وليس العصر الرومانى ، وفقا لما يذكره، لأنه يؤكد أن مؤلفات الإسكندر الإفروديسى كان يرغب فيها فى الأيام الرومية والملة الإسلامية ، ويترتب على هذا أنه لابد أن يكون قد ألفها قبل ذلك فى العصر البطلمى ، هذا من جهة . ومن الجهة الأخرى يمكن أن يكون الإسكندر الإفروديسى قد دون فى فترة لاتتجاوز سنة 30 ق.م وهى الفترة التى يتحدد بها نهاية العصر البطلمى .

أما فيما يتعلق بجالينوس ، فإننا نجد فى ترجمته التى يقدمها لنا عدة تواريخ ، إذ يذكر ابن القفطى ماقاله جالينوس عن نفسه فى المقالة الأولى من كتابه فى الأخلاق " .. أن ذلك كان فى سنة أربع عشره وخمسمائة للإسكندر " وهذ فى رأى ابن القفطى أصح ما ذكر من أمر جالينوس (3) . وتأسيسًا على هذا يكون جالينوس دون فى سنة 191 م وهى السنة الرابعة عشر ' وخمسمائة للإسكندر .

إن مايذكره ابن القفطى يتفق مع بعض ما يذكره ابن أبى أصيبعة الذى ذكر أن جالينوس قال فى المقالة الأولى من كتاب (عمل التشريح) " قال جالينوس قد كنت وضعت فيما تقدم فى علاج التشريح ... وذلك فى أول ملك أنطونيوس الملك فى وقتنا هذا ، ومما يؤيد هذا قول جالينوس فى الكتاب الذى وضعه فى تقييد أسماء كتبه ويعرف ببنكس

---

(1) **ابن القفطى** ، تاريخ الحكماء ، ص 40

(2) **ابن الوردى** ، تتمة المختصر فى أخبار البشر ، دار المعرفة ، بيروت ، ط 1 ، 1970 ، ص 64

(3) **ابن القفطى** ، المصدر السابق ، ص 88

... فلما ملك انطونيوس من بعد أوريانوس ....."([1])، ومن ثم فإنه تبعًا لهذا يكون جالينوس قد دون فى الفترة الواقعة بين الأعوام(138 – 161 م) وهى فترة ولاية انطونيوس .

وتبعًا لرواية إسحق الراهب التى يرويها ابن أبى لأصيبعة التى يذكر فيها أن جالينوس ، " ولد بعد زمن المسيح بتسع وخمسين سنة "[2]، ومن المعروف أن المسيح رفع سنة 33 م ، ومن ثم تكون ولادة جالينوس سنة 92 م ، وهذا التاريخ يمكن قبوله عقلاً ، كما أنه من الناحية المنطقية يمكن أن يمتد تدوين جالينوس حتى عام 161 م أو فى فترة قريبة منها ، وإن كان هذا يبعد عن رواية ابن القفطى التى تمتد إلى عام 191 م ، رغم أن هذا ليس مستحيلاً، خاصة وأن ابن أبى أصيبعة يقوض ما ذكره يحيى النحوى من تقسيم عمر الأطباء السكندريين إلى وقتى تعليمه وتعلمه . ويضعف من قوله إن جالينوس عاش سبعًا وثمانين سنة، منها سبع عشرة متعلمًا وسبعين سنة عالم ومعلم.

وتأسيسًا على كل ما تقدم، فإنه يمكن لنا أن نحصر الفترة التى عاش فيها جالينوس تبعا للروايات التى يمكن قبولها عقلاً ، والتى تتفق فيما بينها فى الفترة التى تقع ما بين 92 م إلى 191 م ، وعلى هذا يكون بين جالينوس والإسكندر الإفروديسى قرنين من الزمان إن لم يكن أكثر. لكن السؤال المحير حقا هو : كيف جمع ابن القفطى بين شخصيتين بينهما هذا الفارق الزمنى الكبير ، بل والأكثر من هذ أن يؤسس حواراً بينهما . وقياسًا على هذا ، فإن حالة يحيى النحوى / عمروبن العاص ، تشبه تمامًا حالة الإسكندر الإفروديسى/ جالينوس ، وهى مسألة ترد إلى قوة الخيال. كأن القصة تكررت عند ابن القفطى. ومع أننا لا نأخذ على ابن القفطى أى مطعن شخصى ، كما يرى الدكتور العبادى، إلا أننا نختلف معه فيما ذكره من " أن كتابه فى صورته المختصرة بين أيدينا يدل على ثقافة أصيلة فذة ، إذ إن الأخطاء التاريخية التى وقع فيها ابن القفطى ، وهو يكتب عن المفكرين والحركات الفكرية أدت فى كثير من الأحيان إلى نتائج تاريخية بعيدة المدى تمامًا، كما حدث فى روايته لقصة مزعومة عن مكتبة الإسكندرية.

([1]) ابن أبى أصيبعه ، عيون الأنباء ، ص 74

([2]) المصدر السابق ، ص 71

الأمر الرابع : ويتمثل فى أن البينات التاريخية الحديثة كشفت عن بعض الأمور المهمة التى تثرى معرفتنا بتاريخ الطب العربى وهى :

1- ما أضافه الدكتور على سامى النشار من أفكار تتعلق بوجود أكثر من شخصية تحمل اسم يحيى النحوى .

2- ما أضافه الدكتور سحبان خليفات من تمييز بين شخصيات يحيى النحوى ، وتقريره أن الأمر اختلط على العرب (وربما كان يقصد ابن القفطى تحديداً) .

3- ما أضفته فى التحليل التاريخى لفك الاشتباك بين شخصيات يحيى النحوى وتواريخ معاصرتها لبعض الحوادث التاريخية أو ملوك الدول ، وهى نقطة لم تكن موضع اهتمام المؤرخين ، أو من تناولوا شخصية يحيى النحوى بالبحث والدراسة والتحليل . وقد أثبت التحليل- فى هذا الجانب- أن يحيى النحوى عاش فى الفترة 410-485 م ، ومن ثم لم يحضر وقائع الفتح العربى الإسلامى للإسكندرية. ولم تكن هناك شخصية تعرف باسم يحيى النحوى وقت الفتح الإسلامى . وهذه المسألة تكشف عن أخطاء المؤرخين ،فيما يتعلق بنصى ابن القفطى وابن العبرى فهما معًا يثبتان بيِّنات سلبية لاحقيقة تاريخية لها ، ويستوى فى هذا أيهما أخذ عن الآخر ابن القفطى أم ابن العبرى.

4- ليس من قبيل وقائع التاريخ الصحيح أن نخلط بين شخصيات مختلفة ، فى فترات مختلفة لما يذكره ابن القفطى أو غيره من الكتاب عن يحيى النحوى الذى شكل جوهر القصة فى كتابات المؤرخين العرب ابتداءً من القرن السادس الهجرى . وليس من قبيل وقائع التاريخ الصحيح أن نذكر أن الغرب عرف هذه القصة عن طريق كتابات البغدادى أو ابن القفطى ، وإنما الصحيح أن القصة برمتها انتقلت إلى الغرب عن طريق المؤرخ اليهودى الأصل المسيحى الديانة ابن العبرى فقد أراد أن ينفى التهمة بطريق السلب عن اليهود الذين قدموا كل العون والمساعدة لقيصر أثناء حرب الإسكندرية مما أدى إلى تدمير الأسطول المصرى الرابض وإحراقه فى ميناء الإسكندرية بمنطقة القصور الملكية (ونحن نعلم تاريخيا أن كليوباترا حرمت اليهود من الغلال وقت المجاعة عقابا لهم على موقفهم) . ومن جهة أخرى أراد ابن العبرى أن ينفى التهمة عن بنى جلدته من المسيحيين المتشددين فى الإسكندرية

الذين أعملوا التدمير والحرائق فى كل ما تبقى من علوم الوثنيين أثناء تدمير السرابيوم بصفته معقل الوثنية فى آخر موجات الهجوم على كل ماتبقى من علوم القدماء فى نهاية القرن الرابع الميلادى .

5- لقد ترجم كتاب ابن العبرى تاريخ مختصر الدول إلى اللاتينية والسريانية ونقل إلى العالم الأوروبى قبل كتابات البغدادى وابن القفطى، فتلقف الغرب الرواية ونسج على منوالها العديد من الأحداث التى اختلط فيها الواقع بالخيال.

6- ومن الصحيح أيضا فى رأينا أن كتابات البغدادى وابن العبرى وابن القفطى ، وهى كتابات حاولت التأريخ للطب العربى، لم تشكل رافداً قوياً لحركة نقد التاريخ اعتباراً من القرن السادس الهجرى وحتى القرن الثامن الهجرى . وإنما امتلأت هذه الكتابات بوقائع وأحداث تاريخية شابها الاختلاط والاضطراب وتحتاج من الباحثين والمحققين ضرورة دراستها ونقدها تاريخيًا . لقد اعتمدت هذه الكتابات- بصورة مباشرة -على كتاب الفهرست لابن النديم الذى شكل تطوراً مهمًا فى اطار الفهم المعرفى فى عصره ، بينما اختلطت الحقيقة بالخيال والواقع بالأسطورة فى الكتابات التى أشرنا إليها ، ومن ثم لم تشكل إضافة حقيقية تتجاوز تاريخ ابن النديم فى معناه أو مبناه.

يتبين لنا من كل ما تقدم أن قصة يحيى النحوى مع عمرو بن العاص مزعومة ولا ظل لها من الحقيقة ، وأن مارواه ابن القفطى وابن العبرى عن لقاء الرجلين أكذوبة ، وأن الحقيقة الثابتة فى هذا الأمر أن مكتبة السرابيوم ؛ وهى آخر بقايا مكتبة الإسكندرية القديمة اختفت من الوجود تمامًا فى آخر موجات الصراع بين المسيحيين والوثنيين عام 391م ، ومن ثم لا علاقة للفتح الإسلامى بقصة مكتبة الإسكندرية القديمة أصلا.

يستنتج من كل ما سبق أن جمع كتب جالينوس وتصنيفها ، فيما عرف باسم جوامع السكندرنيين ، تم فى مرحلة سابقة على الفتح العربى لمصر بزمن طويل ، ثم جاءت هجرة العلوم من الإسكندرية ، وبصفة خاصة الطب ، بعد أن أمر الإمبراطور جستنيان بإغلاق مدارس التعليم الوثنية بعد تحوله للمسيحية فى عام 529 م ، فانتقلت علوم الطب إلى الأكاديمية الطبية فى جنديسابور ، ثم تلقفتها أيدى الأطباء العرب . ذلك أن الصلات بين العرب وعلوم الثقافات القديمة بدأت منذ النصف الأول

من القرن الأول للهجرة ، وقد تمت هذه الصلات من خلال الأكاديميات العلمية التى وجدت فى قلب العالم الإسلامى . وكان المركز العلمى للنساطرة، وهو مدرسة للطب ، قد انتقل من الرها إلى نصيبين (من أعمال بلاد ما بين النهرين) . ثم انتقل مرة أخرى فى النصف الأول من القرن السادس إلى جنديسابور فى غربى إيران ، وكان ملوك الساسانيين قد أنشأوا مستشفى كبيراً يجاوره معهد دراسى، وهو ما عرف باسم أكاديمية جنديسابور. فى هذا المكان التقى العلماء اليونان الفارين من أثينا بعد أن حرم الإمبراطور جستنيان تدريس الفلسفة والعلوم المرتبطة بها عام 529 م، ألتقى هؤلاء بعلماء السريان والهند والفرس ، فنتج عن ذلك نشاط علمى وفكرى كبير، كان له عظيم الأثر فى ازدهار العلم العربى فيمابعد.

وتشير معطيات هذه الفترة التاريخية إلى الدور الذى لعبه السريان فى تطور العلوم ، وبصفة خاصة الطب، فى العالم الإسلامى ، كونهم حلقة من حلقات السلسلة التى انتقل عبرها التراث القديم إلى المسلمين . لقد قاموا بجمع الكتب وترجمتها من اليونانية إلى السريانية ثم العربية.
ويمكن لنا أن نقف على هذا من طريقة تعليم الطب عند السكندريين . ما هو النظام العلمى الذى وضعه السكندريون لتعليم الطب ؟ وما أساسياته؟ وهل أثر هذا النظام التعليمى فى الدراسات العربية اللاحقة؟

لعلنا نستطيع أن نتعرف على طريقة التعليم الطبى عند السكندريين من خلال بعض النصوص التى قدمها لنا ابن أبى أصيبعه فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، خاصة وإن تقاليد التعليم الطبى الإسكندرى انتقلت بعد ذلك إلى العالم الإسلامى، وأخذها أطباء المسلمين وعملوا وفقا لها ، وانتقلت عبر الأجيال لتشكل المكونات العلمية الحقيقية للأطباء الذين نبغوا فى الحواضر العربية وأثر فكرهم فى أوروبا إبان فترة التكوين العلمى الأوروبى . لابد لنا من العودة ثانية إلى يحيى النحوى لنعرف دوره فى التعليم الطبى.

جوامع الإسكندرانيين

امتازت الإسكندرية عبر العصور بتاريخها الطويل فى ممارسة التعليم على أسس علمية . ولا شك أن هذه الممارسة أخذت طابعها

الأساسى من المدارس الطبية المصرية القديمة فى دقتها واهتمامها بالتعليم ، كما استفادت أيضًا من المدارس اليونانية وما امتازت به من مناهج علمية . وفى هذا الصدد كانت لتقاليد الطب الجالينوسى الصدارة فى مناهج التعليم بالإسكندرية، وهو مايذكره لنا ابن أبى أصيبعة، وغيره من الكتاب العرب الذين أرخو للفكر والتعليم الطبى .

أثبت ابن أبى أصيبعة[1] الكتب الستة عشر التى لجالينوس وترتيبها على رأى السكندرنيين ، وهى التى أطلق عليها جوامع السكندرنيين ، وهذا المصطلح موضع نظر ، فقد أشار الدكتور محمد سليم سالم إلى أنه يفضل " منتخبات الإسكندرانيين" ، إذ يقول فى نص مهم له " اختار الإسكندرانيون ستة عشر كتاباً من كتب جالينوس لتكون العمدة فى دراسة الطب . ويحسن أن نميز بين النصوص اليونانية لهذه الكتب وترجماتها ولاسيما ما نقل منها إلى العربية ، والأفضل أن تسمى هذه الأصول وترجماتها بمنتخبات الإسكندرانيين"[2]. ولكن هذا القول يثير بعض المشكلات المعرفية ، خاصة وأن المصطلح " منتخبات" لايؤدى نفس الوظيفة المعرفية للمصطلح " جوامع" . يشير المصطلح الأول إلى الاختيار والانتخاب ، على حين يشير المصطلح الثانى إلى الشمول والكلية . والانتخاب يعنى فى دلالته المعرفية أخذ عينات ممثلة ، على حين أن الشمول والكلية يفيدان الحصر والاكتمال . ومن ثم فإن الدلالة المعرفية مختلفة تمام الإختلاف . وكذلك ليس صحيحا ما يذكره يوسف زيدان[3] فى حديثه عن منتخبات الإسكندرانيين باعتبارها تلى مجموعة أبقراط فى الأهمية ، من أنه "لولا مكتبة الإسكندرية ، وكبار أطبائها ، ما كان من الممكن أن يستمر علم الطب قديما" . نعم منتخبات الإسكندرانيين تلى المجموعة الأبقراطية فى الأهمية ، لكن جوامع الإسكندرانيين وضعت فى عصر مابعد جالينوس ، أى فى أوائل القرن

---

(1) **ابن أبى أصيبعة**، عيون الأنباء ، ص154 - ص 159

(2) كتاب جالينوس إلى غلوقن فى التأنى لشفاء الأمراض ، تحقيق وتعليق دكتور محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1983 ، ص 3

(3) **د. يوسف زيدان** ، مخطوطات الطب والصيدلة بالإسكندرية : استكشاف وتحليل ، ص 35 ، ضمن كتاب أعمال مؤتمر الطب والصيدلة عند العرب ، اصدارات مركز التراث القومى والمخطوطات(2) ، كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية ، 1998

الخامس الميلادى، وهى الفترة التالية لانتهاء وتدمير مكتبة الإسكندرية القديمة ، ممثلة فى السرابيوم فى نهاية القرن الرابع الميلادى . ومن ثم لم يكن لمكتبة الإسكندرية القديمة أى فضل أو دخل فى جوامع أو منتخبات الإسكندرانيين .

والجدير بالذكر أن ابن النديم قد أثبت فى الفهرست هذه الكتب بدون الإشارة إلى ترتيبها؛ إلا أن ابن أبى أصيبعة قد استحدث ترتيبها نقلاً عن حنين بن إسحق وأبو الحسن على بن رضوان اللذين نقلا ترتيبهما عن يحيى النحوى. ولذا أثبتها ابن أبى أصيبعة بعد تناوله بالعرض ليحيى النحوى وكتبه، ومتابعاً تصنيف ابن رضوان، ورتبها كما يلى :

أولاً- المرتبة الأولى:

وتشتمل مجموعة الكتب هنا على أربعة اعتبرت بمثابة مدخل تعليمى يؤهل الطالب إلى التحصيل الجزئى للطب، وفى الوقت نفسه تعده للانتقال لتحصيل كتب وعلم المرتبة الثانية. ويذكر ابن أبى أصيبعة هذه الكتب على النحو التالى:

1- كتاب الفرق: ويحصل فيه الطالب دراسة الطب على رأى أصحاب التجربة ورأى أصحاب القياس معاً. يقول حنين: " وقد كان ترجمة قبلى (أى حنين) إلى السريانى رجل يقال له ابن سهدا من أهل الكرخ وكان ضعيفاً فى الترجمة ثم أنى ترجمته وأنا حدث من أبناء عشرين سنة لمتطبب من أهل جند يسابور يقال له شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الإسقاط، ثم سألنى بعد ذلك، وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها حبيش تلميذى إصلاحه بعد أن كانت قد اجتمعت له عندى عدة نسخ يونانية، فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صحت منها نسخة واحدة ثم قابلت بتلك النسخة السريانى وصححته، وكذلك من عادتى أن أفعل فى جميع ما أترجمه. ثم ترجمته بعد سُنيات إلى العربية لأبى جعفر محمد بن موسى". ولكن ما الذى يطلعنا عليه كلام حنين بن اسحق عن كتاب الفرق وترجمته له ؟ هذا السؤال لابد وأن نتوقف عنده لنتبين الأبعاد الكامنة وراء عملية ترجمة النصوص الأولى كما نقلت من الثقافات الأخرى .

إن هذا النص يبين لنا إلى أى حد تشكلت معرفة علمية بالترجمة والنقل

من لغة إلى أخرى ، وطبيعة الاتصال بين اللغات ، وكيف أن المترجم يقوم بعملية تحقيق للنص فى الوقت نفسه ، وما يمكن أن يطرأ على النص من تغير خلال عملية النقل ذاتها . والواضح أن حنين بن اسحق يشير فى بداية النص إلى أن ابن سهدا من أهل الكرخ قد ترجم النص إلى اللغة السريانية ، وبطبيعة الحال فإن حنينا يجيد اللغة السريانية فهى لغته التى يتعامل بها مع أبناء جلدته من مسيحيى عصره ، واجادته للسريانية جعلته يحكم على نقل ابن سهدا حكما قاطعا ، بل يحكم على ابن سهدا ذاته بأنه "كان ضعيفا فى الترجمة" ، ومن ثم فإن نقله أو ترجمته ضعيفة ركيكة . وهذا الوصف يشير ضمنا إلى أن الترجمة لاتطابق النص الأصلى لكتاب الفرق لجالينوس الذى قرأه حنين فى لغته الأصلية ، أى اللغة اليونانية التى كان يجيدها.

لكن حنين ابن اسحق يبين لنا أيضا كيف تواصل الاتصال المعرفى لبنية النص من خلال عملية الترجمة التى أخذت مسارها من اليونانى إلى السريانى ، ثم من اليونانى إلى العربية بالمقابلة على النسخ السريانية . ويكشف لنا أيضا أن المراحل المختلفة التى تمت من خلالها هذه العملية استغرقت نحو عشرين سنة . أما المرحلة الأولى فهى تلك التى سأله فيها شيريشوع بن قرطب من أهل جند يسابور أن يترجم له كتاب الفرق لجالينوس . وهنا يؤكد حنين على حقيقتين هما: الأولى أنه طلب منه القيام بهذا العمل وهو "من أبناء عشرين سنه أو أكثر قليلا"، أى حينما كان حديث العهد بالترجمة والنقل. والحقيقة الثانية المتضمنة فى هذا التقرير أن هذه الترجمة جاءت إلى اللغة السريانية ، لأنها عملت لأحد المتطببين فى جند يسابور حيث كانت اللغة السريانية هى اللغة السائدة والمستخدمة بين أهل العلم فيها . ومع هذا لم يغب عن بال حنين ، توخيا للدقة والأمانة العلمية أن يذكر لنا أن ترجمته جاءت عن "نسخة يونانية كثيرة الاسقاط" . ومغزى هذا التنبيه يتمثل فى أنه يريد أن يكشف للقارىء الفطن أن الترجمة التى عملت ليست دقيقة تماما ، ومن ثم لاتطابق الأصل الذى وضعه جالينوس ، لأنها ترجمة عملت من نسخة ناقصة . وهذا التقرير يتضمن بصورة خفية الاشارة إلى أن المعرفة العلمية التى يمكن أن تقوم على بنية النص تعوزها الدقة لأن نقل الكتاب لم يكتمل بعد لكون النسخة المترجم عنها "كثيرة الاسقاط" .

وأما المرحلة الثانية فقد جاءت فى سن النضج ، لأنه عملها وهو "من أبناء الأربعين سنه أو نحوها"، أى بعد عشرين عاما من الترجمة الأولى . والفاصل الزمنى بين الترجمتين له أهمية فى هذا السياق، إذ فى هذه الأعوام كان قد ترجم ونقل إلى اللغتين العربية والسريانية العديد من الكتب الأخرى ، وقد زادته هذه السنوات خبرة فى الترجمة وقوة وتمكنا من اللغات التى يترجم منها أو ينقل إليها . أضف إلى هذا أنه استطاع تحصيل معانى كتاب الفرق تحصيلا تاما من خلال معاناته للعلاقات القائمة بين عناصر النص التى استطاع أن يحكم عليها كما هو الحال فى المرحلة الأولى .

إلا أن هذا التقرير من جانب حنين بن اسحق تكتمل تصوريته من خلال عبارته التى يقول فيها " بعد أن كانت قد اجتمعت له عندى عدة نسخ يونانية" . إن مسألة اكتمال النسخ على درجة من الأهمية بالنسبة لتتام البنية المعرفية للنص فى عملية نقل نص من لغة إلى أخرى لثلاثة أسباب هى:

السبب الأول: يتمثل فى الوقوف بدقة على البنية المعرفية للنص ، مما يتيح معرفة أفضل بمفردات المؤلف الأصلى وفكرته شكلا ومضمونا. وهذا يعنى أن عملية النقل لابد وأن تكشف عن النص الأصلى فى اللغة المنقول إليها ، وهنا فإننا نحتفظ للمؤلف الأصلى بذاتيته كما هى فى اللغة التى تم النقل إليها.

السبب الثانى: يكمن فى أن السعى لنقل النص الأصلى، وهو نص طبى مهم، دون "تحريف" أو" اسقاط" سيترتب عليه شبكة من العلاقات المعرفية والعلمية ، إذا حدث خلل فى أحد عناصرها من اسقاط أو تحريف، ستصبح المعرفة الناتجة لدينا ناقصة ، ويفقد النص وحدته واتساقه . وهذا يعنى بالضرورة أن النص سوف يفقد خاصية الاتصال الزمنى القائمة على فكرة التتام واكتمال المعرفة.

السبب الثالث: أن تحليل النص ونقده إنما يكتمل من خلال مفهومه ووحدته المعرفية ، فإذا لم يكتمل النص ، سيصبح التحليل مبتورا، والنقد فى غير موضعه ، إذ لعل المؤلف الأصلى قال فى المواضع التى سقطت من النص أشياء تغير من مفهوم التحليل والنقد ، ومن ثم تؤثر على البنية العرفية والمعرفة العلمية المتحصلة فى ذهن قارىء النص ،

فتأتى الأحكام الناتجة عنها غير دقيقة .

من الواضح أن عملية اخراج النص فى المرحلة الثانية جاءت من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية بالمقابلة مع النسخة السريانية التى سبق أن ترجمها حنين للطبيب شيريشوع . وهنا ينبهنا حنين إلى مسألة مهمة وهى أن النص يقبل العديد من الترجمات ، ويظل مع مر الوقت فى حاجة إلى ترجمة جديدة ، وهذه السمة تظهر لنا مدى حيوية النص وثراءه الدلالى والمعرفى. فالنص لايموت أبداً .

ولكن ماالذى سعى إليه حنين بن اسحق خلال هذه الرحلة الطويلة التى امتدت عشرون عاما فى متابعة نص كتاب الفرق لجالينوس والحصول على نسخه المتعددة ؟ هل هى مسألة نقل أو ترجمة كتاب من لغة إلى أخرى؟ أم ماذا ؟ إن السعى وراء الحصول على النسخ ومقابلتها يفسر هنا لصالح جالينوس . لقد أراد حنين بن اسحق أن يقدم لنا جالينوس من خلال نص يكشف عن ذاته تماما ، أو بمعنى آخر من خلال تجليه بذاتيته فى ترجمة تنطق النص الأصلى . وكأنه يريد فى هذا الاطار أن ينحى الذات جانبا ليتجلى الآخر بهويته كاملا لتمام المعرفة .

ومن جملة المسائل التى يكشف عنها نص حنين والتى يجب أن نتنبه إليها أن الترجمات التى عملت لنص كتاب الفرق ، وهى ترجمات متعددة ، وجاءت على مراحل ، شكلت تاريخاً لنص كتاب الفرق ، وهذا التاريخ كشف لنا عن مصادر الاختلاف بين الترجمات ، والصراع بين المترجمين : الاختلاف الذى يرجع "لكثرة الاسقاط" ، أو " لاكتمال النسخ". والصراع بين ابن سهدا الذى "كان ضعيفا فى الترجمة" ، وحنين بن اسحق وهو ابن العشرين ربيعا ، لأنه ترجمه وهو "حدث" قليل التجربة والخبرة بصناعة الترجمة، وحنين بن اسحق وهو فى الأربعين من عمره حيث قوى فى الترجمة وتمرس فيها ، وبعد أن كانت قد اجتمعت لديه النسخ . إنه باكتمال هذه الترجمة فى مراحلها الثلاثة (ابن سهدا-حنين فى العشرين-حنين فى الأربعين) يريد كل نص منها أن يزحزح النصين الآخرين ليقدم ذاته ، لكن يبين لنا حنين أن الترجمة الأخيرة التى عملت فى الأربعين هى الأوفى والأدق، لأنها عملت بعد اكتمال النسخ والحصول على عدد منها يفى بالغرض وليس فيه اسقاط ، وهو ما يجب على المترجم أن يسعى إليه .

كذلك يذكر ابن أبى أصيبعة أن هذا الكتاب على ما يقول جالينوس "أول كتاب يقرأه من أراد تعليم صناعة الطب، وغرضه فيه أن يصف مايقوله كل واحد من فرق أصحاب التجربة وأصحاب القياس وأصحاب الحيل، فى تثبيت ما ندعى والاحتجاج له والرد على من خالفه، وكيف الوجه فى الحكم على الحق والباطل منها".وفى مخطوطات أياصوفيا مخطوطة لهذا المؤلف.

2- كتاب الصناعة الصغيرة: وهو مقالة واحدة، "وقد قال جالينوس فى أوله أنه أثبت فيه جمل ما قد بينه على الشرح والتلخيص من غيره من الكتب، وإن ما فيه بمنزلة النتائج لما فيها". ترجم هذا الكتاب ترجمات متعددة: واحدة قام بها سرجيس الرأس عينى، ولم يكن ضالعاً فى الترجمة، وأخرى لابن سهدا، وثالثة من عمل أيوب الرهاوى، أما حنين فقد ترجمه لداود المتطبب ثم لأبى جعفر محمد بن موسى .

3- كتاب النبض الكبير: وهو مقالة واحدة عنونها جالينوس إلى "طوثرن وسائر المتعلمين". وفى هذا الكتاب " يصف ما يحتاج المتعلمون إلى عمله من أمر النبض، ويعدّد فيه أولاً أصناف النبض، وليس بذكرها فيه جميعها، لكن ما يقوى المتعلمون على فهمه فيها. ثم يصف بعض الأسباب التى تغير النبض ما كان فيها طبيعياً، وما كان فيها ليس بطبيعى، وما كان خارجاً فى الطبيعة ". وقد ترجم هذا الكتاب أيضاً ابن سهدا إلى السريانية، ثم ترجمه حنين إلى السريانية ثم العربية.

وهذا هو الكتاب الثالث من جوامع الكتب الستة عشر التى كانت تقرأ على المتعلمين بالإسكندرية، وله نسخة فى أيا صوفيا.

4- أغلوقن: ويستفاد منه كيفية التأنى فى شفاء الأمراض. وهو فيلسوف يونانى، ومعنى الكلمة باليونانية (الأزرق). وكان فيلسوفاً وعندما رأى من آثار جالينوس فى الطب ما أعجبه سأله أن يكتب له ذلك الكتاب. وقد قام سرجيس الرأس عينى بترجمة ترجمتين إحداهما: إلى السريانية لسلمويه، والأخرى: إلى العربية لأبى جعفر محمد بن موسى.

والمقالة الأولى من الكتاب يصف فيها دلائل الحميّات ومداواتها، ولم يذكرها كلها، لكن اقتصر منها على ذكر ما يعرض كثيراً. وتنقسم هذه المقالة إلى قسمين: الأول يصف الحُميّات التى تخلو من الأعراض

الغريبة، والثانى يصف فيه الحُميّات التى معها أعراض غريبة. وأما المقالة الثانية فيصف فيها دلائل الأورام ومداواتها.

وهذا هو الكتاب الرابع من الكتب الستة عشر التى كانت تقرأ على المعلمين بالإسكندرية، وبه مقالتان.[1]

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى النشرة الحديثة المحققة التى أصدرها الدكتور محمد سليم سالم لهذا الكتاب ، وفيها نجده يذكر أن هذا الكتاب " هو تلخيص وشرح دبجه حنين بن اسحق لكتاب جالينوس إلى غلوقن. وقد سميت هذه الشروح بجوامع الاسكندرانيين"[2]. إلا أنه يقرر أيضاً أن شرح حنين أضفى أهمية بالغة على كتاب جالينوس " لما امتاز به حنين من سعة العلم وواسع التجربة ، ولمعرفته التامة باللغة اليونانية والسريانية والعربية " . لقد سبق أن أشرت عند الحديث عن ما أسماه الدكتور سليم " منتخبات" إلا أننا سوف نشير إلى هذه المسألة ، خاصة وأنه ذكر عند شرحه لكتاب غلوقن مسألة " تلخيص وشرح دبجه حنين بن اسحق" لكتاب غلوقن . إن هذه المسألة تشير إلى أن حنين بن اسحق لم يقم بترجمة ونقل الكتاب بصورة كاملة ، وإنما لخص الكتاب تلخيصا، وهذا يعنى أنه "انتخب" من الكتاب ما وجده ضرورياً ؛ ومن ثم حدثت "اسقاطات" من الكتاب لم ينقلها حنين بن اسحق ، ولاندرى لماذا . وربما كان تقرير الدكتور سليم جاء من واقع الخبرة بكتاب غلوقن فى أصله اليونانى . لكن الأمر الآخر الذى يجب أن نتنبه إليه ما تثيره عبارة الدكتور سليم " تلخيص وشرح " . إن استخدام المصطلحين معا يكشف عن أبعاد معرفية مختلفة ، إن التلخيص يعرض لنا الموضوع موجزاً ، ومن ثم فإنه من الناحية المعرفية لايقدم الموضوع كاملا ، وإنما يقوم "الملخص" بعملية عرض للأفكار بشكل موجز . على حين أن الشارح يقوم " بشرح" أفكار المؤلف بكافة أبعادها . إنه يبقى على النص كما هو ولا يلخصه ، وإنما يقوم بشرحه ؛ بمعنى أن يقوم الشارح بتحديد المواضع المستغلقة فى النص ويشرحها حتى يمكن للقارىء أن يفهم النص معرفياً حين يقرأه . هناك فارق إذن

---

[1] مخطوطات أيا صوفيا 3588 - ف 757، نسخة بخط جيد ترجع للقرن الثامن الهجرى.

[2] كتاب جالينوس إلى غلوقن فى التأنى لشفاء الأمراض ، تحقيق وتعليق [illegible] محمد سليم سالم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1983 ، ص هـ

بين التلخيص والشرح . لسنا نعرف إذن ما الذى فعله حنين بن اسحق بهذا الكتاب ، هل قام بتلخيص أم بشرح للكتاب ؟

لكن من الواضح أن هذا الكتاب لقى عناية خاصة لدى المشتغلين بالطب فى العالم الإسلامى ، وهو ما يتضح من شروحاته المتعددة التى نذكرها فيما يلى :

ا- قام الطبيب على بن رضوان بشرح هذا الكتاب ويذكر الدكتور سليم أن شرح على بن رضوان للمقالة الأولى قد ضاع " وبقى شرحه للمقالة الثانية فى مخطوط محفوظ بمكتبة الاسكوريال برقم 882(3)"([1]) لكن الدكتور سلمان قطاية يذكر فى كتابه عن " الطبيب العربى على بن رضوان : رئيس أطباء مصر" ما نصه: " ترجم حنين المقالتين ، ولكن العلماء العرب فرقوا بين الاثنتين " ، وأن شرح على بن رضوان لكتاب جالينوس إلى اغلوقن فى التأنى لشفاء الأمراض "موجود فى مكتبة الاسكوريال تحت رقم 799 و 877 " ([2]). ومعنى هذا أنه من الممكن أن تكون النسخ التى اطلع عليه الدكتور محمد سليم سالم غير تلك التى عرفها الدكتور سلمان قطاية .

ب- قام الطبيب الأندلسى أبا جعفر بن حسداى بانتقاء بعض الأجزاء من شرح على بن رضوان لكتاب جالينوس إلى غلوقن وجعلها فى كتاب أسماه " الفوائد المستخرجة من شرح على بن رضوان لكتاب جالينوس إلى غلوقن". وهذه النسخة محفوظة فى الاسكوريال برقم 803(1) ، ومنه نسخة أخرى مصورة بدار الكتب بالقاهرة برقم 26444 ل . ومما لاشك فيه ولايحتاج إلى دليل " أن حسداى كان ينقل عن شرح على بن رضوان"([3]).

ثانياً- المرتبة الثانية :

وتشتمل على أربعة كتب أيضاً:

([1]) المرجع السابق ، صفحة هـ

([2]) د. **سلمان قطاية** ، الطبيب العربى على بن رضوان : رئيس أطباء مصر ،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، 1984

([3]) كتاب جالينوس إلى غلوقن فى التأنى لشفاء الأمراض ، تحقيق وتعليق دكتور محمد سليم سالم

5- كتاب الاسطقسات: ويستفاد منه أن بدن الإنسان وجميع ما يحتاج إليه سريع التغير قابل للاستحالة. وهذا الكتاب هو أول كتاب يصلح أن يبدأ به من أراد استكمال تعليم الطب. وهو مقالة واحدة " وغرضه فيه أن يبين أن جميع الأجسام التى تقبل الكون والفساد، وهى أبدان الحيوان والنبات والأجسام التى تتولد من بطن الأرض ، إنما تركيبها من الأركان الأربعة التى هى النار والهواء والماء والأرض، وأن هذه هى الأركان الأول البعيدة لبدن الإنسان، وأما الأركان الثوانى العربية التى بها قوام بدن الإنسان وسائر ماله دم من الحيوان، فهى الأخلاط الأربعة، أعنى الدم والبلغم والمُرّتين". ترجم هذا الكتاب ثلاث ترجمات هى :

الأولى: قام بها سرجس الرأس عينى، إلى السريانية، وهى سيئة للغاية.

الثانية : إلى السريانية وقام بها حنين .

الثالثة : إلى العربية وقام بها حنين أيضاً .

وهو الكتاب الخامس من جوامع الكتب الستة عشر التى كانت تقرأ على المعلمين بالإسكندرية، تحدّث فيه عن العناصر بحسب رأى أبقراط.([1])

وقد كتب اسحق بن سليمان (+320هـ/932م) من القيروان كتابا بهذا العنوان ترجم إلى العبرية واللاتينية ، والمترجم هو جيرارد الكريمونى . وقد ذكره شتينشنيدر 255 . وهذا الكتاب هو تأليف فلسفى يحاول فيه أن يوفق بين أرسطو وابقراط وجالينوس والترجمة العربية أعدها إبراهيم بن حسداى بناءً على طلب داود كمخى [2]

6- كتاب المزاج: ويستفاد منه معرفة أصناف المزاج، وبما يتقوم كل واحد منها؛ وبماذا يستدل عليه إذا حدث؟ وهو ثلاث مقالات : "وصف فى المقالتين الأوليين منه أصناف مزاج أبدان الحيوان، فبيّن كم هى وأى الأصناف هى، ووصف الدلائل التى تدل على كل واحد منها. وذكر فى المقالة الثالثة منه أصناف مزاج الأدوية، وبين كيف تختبر وكيف يمكن معرفتها". وقد ترجمه سرجس إلى السريانية، ثم ترجمه

([1]) أيا صوفيا 3588 - ف757 ، والنسخة واضحة ترجع للقرن الثامن الهجرى.

([2]) د.سيمون حايك ، عروق الذهب فى مناجم العرب ، المطبعة البوليسية . جونية-لبنان ، بدون تاريخ ، ص 305

حنين بعد ذلك إلى السريانية والعربية لإسحق بن سليمان.

7- كتاب القوى الطبيعية: يستفاد منه معرفة القوى التى تدبر بها طبيعة البدن وأسبابها، والعلامات التى يستدل بها عليها. وهو ثلاث مقالات: "وغرضه فيه أن يبين أن تدبير البدن يكون بثلاث قوى طبيعية، وهى القوة الحابلة والقوة المُنمْية والقوة الغاذية وأن القوة الحابلة مركبة من قوتين إحداهما تغير المنى وتحيله حتى تجعل منه الأعضاء المتشابهة الأجزاء، والأخرى تركيب الأعضاء المتشابهة الأجزاء بالهيئة والوضع والمقدار، أو العدد الذى يحتاج إليه فى كل واحد من الأعضاء المركبة. وأنه يخدم القوة الغاذية أربع قوى وهى القوة الجاذبة والقوة الممسكة والقوة المغيّرة والقوة الدافعة". قام سرجس بترجمة هذا الكتاب إلى السريانية ثم جاءت ترجمته بعد ذلك إلى السريانية على يد حنين، وكان عمره سبعة عشر عاماً بناءً على طلب جبريل بن بختيشوع، وكان ثانى كتاب يترجمه. وقد عدّهُ ابن النديم فى كتب جالينوس الستة عشر، التى يقرأها المتطببون على الولاء، وذكر أنه ثلاث مقالات [1]

8 - كتاب التشريح الصغير: يستفاد منه معرفة أعضاء البدن المتشابهة وعددها، وجميع ما يحتاج إليه فيها.

إن كتب المرتبة الثانية يستفاد من جميعها الأمور الطبيعية للبدن، التى قوامه بها. فإذا نظر فيها محب التعليم اشتاقت نفسه إلى النظر فى كل ما يتعلق بطبيعة البدن.

ثالثاً- المرتبة الثالثة:

وتشتمل على كتاب واحد، وهو كتاب العلل والأعراض. ومع أن جالينوس قد وضع هذا الكتاب فى ست مقالات متفرقة؛ إلا أن أهل العلم فى الإسكندرية جمعوها وجعلوها فى كتاباً واحداً، يستفاد منه معرفة الأمراض وأسبابها والأعراض الحادثة عن الأمراض. ومن رأى ابن رضوان وعلماء الإسكندرية أيضاً، أنه إذا وقف الدارس على ما فى هذا الكتاب وفهمه لم يخف عليه شئ من صناعة الطب .

---

[1] فهرس مخطوطات أحمد الثالث 2110 (1) طب- ف1156. ونسخته مكتوبة بخط جميل ترجع للقرن السابع الهجرى.

رابعاً- المرتبة الرابعة:

وتشتمل على كتابين:

10- كتاب تعرف علل الأعضاء الباطنة: ويستفاد منه تعريف كل علة من العلل التى تحدث فى الأعضاء الباطنة، فإن هذه الأعضاء لا تدرك أمراضها بالعيان لأنها خفية عن الحس، فيحتاج إلى أن يستدل عليها بعلامات تُقوِّم كل واحدة منها، فإذا ظهرت العلامات المقومة يتقن أن العضو الفلانى عله كذا. : ويعرف أيضاً بالمواضع الآلمة ست مقالات، وغرضه فيه أن يصف دلائل يستدل بها على أحوال الأعضاء الباطنة إذا حدثت فيها الأمراض، وعلى تلك الأمراض التى تحدث فيها أى الأمراض هى، ووصف فى المقالة الأولى وبعض الثانية منه السبل العامية التى تتعرف بها الأمراض مواضعها وكشف فى المقالة الثانية خطأ أرخيجانس فى الطرق التى سلكها فى طلب هذا الغرض ثم أخذ فى باقى المقالة الثانية، وفى المقالات الأربع التالية لها فى ذكر الأعضاء الباطنة وأمراضها عضواً عضواً. وابتداءً من الدماغ وهلم جرا على الدوام يصف الدلائل التى يستدل بها على واحد واحد منها إذا أعتل، كيف تتعرف علته إلى أن أنتهى إلى أقصاها.ولهذا الكتاب ترجمات قام بها سرجس، وأصلح بعضها حنين ولكن حنين أعاد ترجمة الكتاب بناءً على طلب إسرائيل بن زكريا (الطيفورى)، وكذا ترجمه إلى العربية حُبيش بن الأعسم ابن أخت حنين بناءً على طلب أحمد بن موسى.

11- كتاب النبض الكبير: هذا الكتاب جعله جالينوس فى ست عشرة مقالة وقسمها أربعة أجزاء، فى كل واحد من الأجزاء أربع مقالات، وعنون الجزء الأول منها فى أصناف النبض وغرضه فيه أن يبين كم أجناس النبض الأول، وأى الأجناس هى، وكيف ينقسم كل واحد منها إلى أنواعه، إلى أن ينتهى إلى أقصاها. وعمد فى المقالة الأولى من هذا الجزء إلى ما يحتاج إليه من صفة أجناس النبض وأنواعها فجمعه فيها عن آخره. وأفرد الثلاث مقالات الباقية من ذلك الجزء للحجاج، والبحث عن أجناس النبض وأنواعه وعن حده. وعنون الجزء الثانى فى تعرف النبض، وغرضه فيه أن يصف كيف يتعرف كل واحد من أصناف النبض بمجسة العرق، وعنون الجزء الثالث فى أسباب النبض، وغرضه فيه أن يصف من أى الأسباب يكون كل واحد من أصناف

النبض. وعنون الجزء الرابع فى تقدمة المعرفة من النبض وغرضه فيه أن يصف كيف يستخرج سابق العلم من كل واحد من أصناف النبض.

ترجمات هذا الكتاب:

أ- ترجم سرجس المقالات السبع الأولى من الكتاب إلى السريانية.

ب- بناءً على طلب جبريل بن بختيشوع قام أيوب الرهاوى بترجمة المقالات السبع الأخرى، إلى السريانية.

جـ- قام حنين بن إسحق بناءً على طلب يوحنا بن ماسويه بترجمة الكتاب بأسره إلى السريانية، وعلى مايقول حنين، فقد بالغ فى العناية بالتمحيص وحسن العبارة.

د- ترجم حنين المقالة الأولى من الكتاب لمحمد بن موسى، وكانت هذه الترجمة إلى العربية.

هـ- من الترجمة السريانية الكاملة التى قام بها حنين فى بادئ الأمر، أنجز حبيش بن الأعسم ترجمة عربية كاملة للكتاب بأسره.

وهو ينقسم إلى أربعة أجزاء، كل جزء منه أربع مقالات، حيث يستفاد من الجزء الأول معرفة أصناف النبض وجزئيات كل صنف منها. ومن الثانى، تعريف إدراك كل واحد من أصناف النبض. ومن الثالث، تعريف أسباب النبض. ومن الرابع، تعريف منافع أصناف النبض. وهذا الكتاب ذو فائدة جلية فى الاستدلال على الأمراض ومعرفة قواها ونسبتها إلى قوة البدن.

خامساً- المرتبة الخامسة:

وتشتمل على ثلاثة كتب:

12- كتاب الحُميّات: ويستفاد منه معرفة طبائع أصناف الحميات وما يستدل به على كل صنف منها . مقالتان وغرضه فيه أن يصف أجناس الحُميّات وأنواعها ودلائلها. وصف فى المقالة الأولى منه جنسين من أجناسها، أحدهما يكون فى الروح، والآخر فى الأعضاء الأصلية. ووصف فى المقالة الثانية الجنس الثالث منها الذى يكون فى الأخلاق إذا غفت.

ترجماته:

أ- أول ترجمة لهذا الكتاب قام بها سرجس وهى ترجمة رديئة على ما يخبرنا حنين.

ب- وقد طلب جبريل بن بختيشوع من حنين ترجمته إلى السريانية وكان ذلك فى حداثته ، ففعل حنين. وكانت هذه أول ترجمة يقوم بها حنين لكتب جالينوس إلى السريانية.

جـ- وما أن تقدم حنين فى السن ونضج، وضلع فى الترجمة تصفح الكتاب فوجد ترجمته الأولى معيبة، فأصلح الترجمة وأهداها لولده إسحق.

د- ترجم حنين ذات الكتاب مرة أخرى لأبى الحسن أحمد بن موسى إلى العربية.

13- كتاب البُحران: وهو ثلاث مقالات، وفيه يضيف جالينوس كيف يصل الإنسان إلى أن يتقدم، فيعلم هل يكون البحران أم لا، وإن كان يحدث فمتى يحدث، وبماذا، وإلى أى شئ يؤول أمره. وقد قام سرجس بترجمة هذا الكتاب إلى يوحنا بن ماسويه ثم أصلح حنين هذه الترجمة وهذبها، وأخيراً ترجمه إلى العربية بناءً على طلب محمد بن موسى.

ويستفاد منه معرفة أوقات المرض ليعطى فى كل وقت منها ما يوافق فيه، ومعرفة ما يؤول إليه الحال فى كل واحد من الأمراض. هل يؤول أمره إلى السلامة أم لا؟ وكيف يكون؟ وبماذا يكون؟.

14- كتاب أيام البُحْران: وهو ثلاث مقالات، وغرضه فى المقالتين الأوليين منه أن يصف اختلاف الحال من الأيام فى القوة، وأيهما يكون فيه البحران، وأيهما لا يكون فيه البُحْران.وأيهما لا يكاد يكون فيه، وأى تلك التى يكون فيها البُحْران يكون البُحْران الحادث فيها موجوداً، وأيهما يكون البُحْران الحادث فيها مذموماً، وما يتصل بذلك. ويصف فى المقالة التالية الأسباب التى من أجلها اختلفت الأيام فى قواها هذا الاختلاف.

ترجماته:

أ- ترجمه سرجس إلى السريانية .

ب- أصلح حنين الترجمة السريانية التى أعدها سرجس .

جـ- ثم أخيراً ترجمه حنين إلى العربية بناءً على طلب محمد بن موسى .

ويستفاد منه معرفة أوقات البحران، ومعرفة الأيام التى يكون فيها، وأسباب ذلك وعلاماته.

سادساً – المرتبة السادسة:

وتشتمل على :

15- كتاب حيلة البرء: أربع عشرة مقالة وغرضه فيه أن يصف كيف يداوى كل واحد من الأمراض بطريق القياس ويقتصر فيه على الأعراض العامية التى ينبغى أن يقصد قصدها فى ذلك، ويستخرج منها ما ينبغى أن يداوى به كل مرض من الأمراض، ويضرب لذلك أمثلة يسيرة من أشياء جزئية. وكان وضع ست مقالات منه لرجل يقال له إيارن بين فى المقالتين الأولى والثانية منها الأصول الصحيحة التى عليها يكون مبنى الأمر فى هذا العلم ونسخ الأصول الخطأ التى أصلها أراسطوطاليس وأصحابه. ثم وصف المقالات الأربع الباقية مداواة تفرق الاتصال من كل واحد من الأعضاء. ثم أن إيارن توفى فقطع جالينوس استتمام الكتاب إلى أنْ سأله أوجانيوس أن يتممه، فوضع له الثمانى المقالات الباقية فوصف فى الست الأول منها مداواة أمراض الأعضاء المتشابهة الأجزاء وفى المقالتين الباقيتين مداواة أمراض الأعضاء المركبة، ووصف فى المقالة الأولى من الست الأول مداواة أصناف سوء المزاج كلها إذا كانت فى عضو واحد وأجرى أمرها على طريق التمثيل بما يحدث فى المعدة. ثم وصف فى المقالة التى بعدها وهى الثامنة من جملة الكتاب مداواة أصناف الحمى التى تكون فى الروح، وهى حمى يوم. ثم وصف فى المقالة التى تتلوها وهى التاسعة مداواة الحمى المطبقة. ثم فى العاشرة مداواة الحمى التى تكون فى الأعضاء الأصلية وهى الدق ووصف فيها جميع ما يحتاج إلى عمله من أمر استعمال الحمام. ثم وصف فى الحادية عشرة والثانية عشرة مداواة الحميات التى تكون من عفونة الأخلاط. أما فى الحادية عشرة، فما كان منها خلواً من أعراض غريبة. وأما فى الثانية عشرة فما كان منها مع أعراض غريبة.

ترجماته:

أ- قام سرجس بترجمة المقالات الست الأول من الكتاب إلى السريانية وكان ذلك فى بداية عهده بالترجمة، فجاءت الترجمة ضعيفة لأنه لم يكن بعد يقوى على الترجمة.

ب- وبعد أن تمكن سرجس من الترجمة، نقل المقالات الثمان الباقية فى ترجمة أدق من الأولى .

جـ- طلب سلمويه من حنين أن يصلح ترجمة المقالات الثمان، فجلسا معاً وأمسك سلمويه بالنسخة السريانى ومع حنين الأصل اليونانى حتى يتسنى لحنين إصلاح الترجمة، وكان أن اختيرت المقالة السابعة، يقول حنين "وكنت كلما مر بىّ شئ مخالف لليونانى خبرته به، فجعل يصلح حتى كبر عليه الأمر وتبيّن له أن الترجمة من الرأس أرخى ... فسألنى ترجمة تلك المقالات فترجمتها عن آخرها".

د- قام حنين بترجمة الكتاب مرة أخرى من أوله لبختيشوع بن جبريل، وقد جاءت هذه الترجمة للمقالات الثمان الأخيرة.

هـ- قام حبيش بترجمة الكتاب كله من النسخ السريانية التى أعدها حنين، وسأل حنين أن يتصفح الترجمة ويصلح ما بها ففعل.

ويستفاد منه قوانين العلاج على رأى أصحاب القياس فى كل واحدة من الأمراض، وهذا الكتاب إذا نظر فيه الإنسان اضطره إلى أن ينظر فى كتاب الأدوية المفردة، وفى كتب جالينوس من الأدوية المركبة.

وهذا الكتاب كان موضع عناية الرازى الطبيب الذى عمل له تلخيصاً[1] ، وتوجد منه نسخة فى الاسكوريال تحت رقم 801 (1)

سابعاً- المرتبة السابعة:

وتشتمل على :

16 – كتاب تدبير الأصحاء: ويستفاد منه حفظ كل من الأبدان. وهذا الكتاب إذا نظر فيه الدارس اضطره إلى أن ينظر فى كتاب الأغذية، وفى كتاب فى جودة الكيموس ورداءته، وكتاب التدبير الملطف،

([1]) **د. سيمون حايك** ، عروق الذهب فى مناجم العرب ، ص 298

وشرائط الرياضة.

يستنتج من هذا أن الكتب الستة عشر المصنفة على النحو السابق ذكره تدعو الناظر فيها إلى النظر فى جميع كتب جالينوس التى استكمل بها صناعة الطب. ومن ثم يكون الإسكندرانيون قد فلحوا فى هذا التصنيف بترغيب الدارس للطب والتبحر فى صناعته.

ومع أن بعض من نقل عنهم ابن أبى أصيبعة مثل أبو الفرج بن هندو، وأبو الخير بن الخمار وابن رضوان، وغيرهم قد يرون آراء متفاوتة فى ترتيب هذه الكتب كأن يرى أبو الخير تقصير الإسكندرانيين فى جمعهم للكتب وترتيبهم لها على هذا النحو ، وأنه كان يجدر بهم إضافة كتاب الأغذية والأهوية والأدوية، إلا أن ابن هندو لم ير مثل رأى أستاذه، وإنما ارتضى ترتيب الإسكندرانيين على النحو المذكور واعتبر أن " خرق إجماع الحكماء معدود من الخرق".

انتقل هذا النظام السكندرى فى التعليم الطبى إلى أكاديمية جنديسابور إبان هجرة العلماء من الإسكندرية فى عهد الإمبراطور جستنيان عام 529 م ، ثم انتقل إلى المسلمين وقت أن بدأت الدولة الإسلامية على عهد العباسيين توجه جل اهتمامها لنقل علوم الحضارات الأخرى . ومن ثم اكتسب التعليم الطبى فى جنديسابور خصائص وسمات مميزة انتقلت إلى الأطباء العرب. ومن أهم ما نلاحظه على التعليم الطبى الذى وصل إلى العلماء العرب اعتماده بصورة رئيسة على التشريح وهو السمة البارزة التى وصلتهم من أطباء مدرسة الإسكندرية القديمة، ولنا فى الرازى خير دليل على هذا .

لم تكن تعاليم الرازى أمراً نظريًا مجردًا ، وإنما كانت من واقع الخبرة والممارسة ، فهو "طبيب سريرى لايُبَارى فى هذا الميدان، كما هو أستاذ قدير فى تعليم الطب ، والكتابة فى أصول تعليمه . وكتابه "المرشد أو الفصول" خير دليل على ذلك. وكان يزدحم الطلاب فى حلقة دروسه بحسب تواريخ التحاقهم بتلك الحلقات، ويعرض أمامهم المرضى ليستجوبوهم عن سبب شكاواهم ، وبالتالى لتشخيص أمراضهم . فإذا عجزوا عن معرفة أمراضهم وطريقة علاجها دخل فيما

بينهم ليقول فى ذلك كلمته الفصل"([1]).

هذا النص يشير إلى أشياء كثيرة فى مجال التعليم الطبى عند هؤلاء الأساتذة وفى مجالسهم سواء أكانت داخل البيمارستان أم خارجه . فحلقة التدريس عند الرازى كانت على نوعين : حلقة للتدريس النظرى وأخرى للتدريس العملى([2]) . أما التدريس النظرى؛ فيتم بأسلوب نقاش علمى يجمع الطلبة على ثلاث حلقات أقربهم إليه أنضجهم علماً وخبرة، ويليه الصنف الثانى ممن هم أقل خبرة ، ثم الصنف الأخير الذى يضم المستجدين فيقرأ عليهم ويفسر لهم ويناقشهم ويصغى إلى حوارهم مجيباً على أسئلتهم، وكلما توسم نباهة بأحدهم قدمه إلى حلقة أقرب ، وهذه الحلقة يبقى فيها المتعلم مدة ثلاث سنوات ، أى أنه يمضى سنة فى كل حلقة . وخلال هذه الفترة يدرس علم التشريح ، والفيزيولوجيا أو خصائص الأعضاء والباثولوجيا([3]) .

وأما الدروس العلمية فكانت مثل جلساته النظرية تتم على شكل حلقات من طلابه حول سرير المريض فى المستشفيات شارحاً لهم الحالات المرضية النادرة واحدة بعد الأخرى ، وهذا يعنى أن المريض عند الرازى استخدم ككتاب يقرأ يومياً، وباستمرار للوقوف على الأعراض التى تعتريه([4]).

والأهم من كل هذا أن الأستاذ العالم الذى يلقى على طلابه الدروس فى هذه المجالس كان يشرح لطلابه كل حالة يفحصها ويسجل أسئلته ومشاهداته فى صفحة خاصة مبتدئاً باستجواب المريض والطلاب من حوله، سائلاً عن اسمه وعمره وبلده ورحلاته وعما ألم به ، واليوم الذى شعر فيه بالمرض، وموضع الألم، والأعراض التى رفقته بالترتيب والتسلسل الزمنى لها، مؤكداً أن المريض خير رواية لشرح أبعاد المرض الذى يعانيه شخصيًا، كما كان يسأل المريض عن عائلته وأفرادها ، وهل شعروا بالأدوار التى يكابدها هو .

([1]) **د.كمال السامرائى** ، التعريف بأبى بكر الرازى ، ص 15

([2]) **د.خالد ناجى** ، الرازى أستاذ الطب السريرى ، ص 30 ، ص 35 .

([3]) **ماهر عبد القادر محمد** ، دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى ، ص 120

(4) المرجع السابق ، ص 125 .

من أجل كل هذا كان الرازى[1] يمتحن الأطباء والطلاب المتخرجين عليه، فيسألهم أولا تشريح الجسم. فإذا فشلوا فى الإجابة فيه ، فلا يسألهم فى الطب السريرى ؛ لأن فشلهم فى هذا الموضع لايشفع لهم فى النجاح حتى لو نجحوا فى العلوم السريرية[2] .

إن هذا الوصف يبين لنا إلى أى حد يحتاج التعليم الطبى لوقت طويل، ومران وخبرة وتدريب فى المستشفيات لإعداد طبيب صالح يمكنه أن يفيد الناس بعلمه ، وهذه المسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للذين نذروا أنفسهم لهذه المهنة الإنسانية السامية .

لكن يبدو من الضرورى أن نشير إلى أن الكتب الستة عشر لجالينوس مع غيرها من كتب الطب الأخرى والفلسفة والمنطق وغيرها من العلوم شكلت ما أطلق عليه فى كتب التراث مصطلح "علوم الأوائل" حيث تراوحت الآراء بين قبول ورفض هذه العلوم، أو حتى الوقوف منها موقف محايد . فما هو موقف العلماء والمفكرين العرب من " علوم الأوائل" ؟

علوم الأوائل

إن الاتصال الذى حدث بين المسلمين والحضارات والثقافات الأخرى التى التقوا بها وضعهم مباشرة أمام تراث أجنبى ، غريب عنهم ، لم تكن لهم به ألفة من قبل، وهذا أطلعهم على أول حقيقة معرفية وهى أن هناك تباينا بين معارف "الذات" ومعارف " الآخر" الذى كشفت عنه الثقافات الأخرى . وهذا التباين كشف عن حقيقة أخرى مهمة وهى أن هذا الالتقاء بين أيضا غنى ثقافة " الآخر" ومعارفه . وهنا تكمن أهمية التوجه لعلوم ثقافات بعينها ، وأهمية انتقاء المحتوى المعرفى من الثقافات الأخرى ، على الرغم من اختلاف ما تم انتقاءه عن المكونات المعرفية التى بدأت تتبلور للثقافة الجديدة.

وقد ارتبط بهذا التوجه المعرفى مسألة تحديد طبيعة العلوم والآداب التى تم التقاء الفكر العربى الاسلامى بها وهى فى بينتها الأولى ،

([1]) راجع فى أهمية الرازى: مارتن بلسنر ،العلوم الطبيعية والطب ، ص ص 98 -99 فى :شاخت وبوزورث ، تراث الإسلام ، ترجمة حسين مؤنس ، احسان صدقى العمد ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1978

(2) د. كمال السامرائى ، التعريف بأبى بكر الرازى ، ص 19 .

تحديداً من حيث الوصف والصفة معا ،خاصة بعد أن انتقلت إلى البيئة العربية الاسلامية فى دمشق أولا ثم فى بغداد ثانيا. وهذا التحديد يشكل نقطة معرفية مهمة بالنسبة للفكر العربى والاسلامى فى منطلقاته الأولى ؛ إذ لابد للمسلمين أن يميزوا علومهم وثقافتهم عن علوم وثقافات الحضارات الآخرى ، تمييزا بين " الأصيل" و " الدخيل" ، أو " الأصيل " و " الوافد ". ومن هنا جاء مصطلح " العلوم الدخيلة " أو " العلوم الوافدة " أو " علوم الأوائل ". وهذا المصطلح الأخير لقى قبولا شديداً لدى المفكرين والكتاب على اختلاف طبقاتهم ، أكثر من المصطلحات الأخرى .

وتأسيسا على التصور السابق فإن علوم الأوائل أو العلوم الدخيلة هى تلك العلوم التى نبتت خارج بلاد الإسلام وعلى أيد غير عربية ، ثم جاءت إلى ديار المسلمين ، فأخصبت ونمت، وأصبحت فى أيدى العلماء العرب والمسلمين ، يعرفون أسرارها ويأخذون منها ، يضيفون ويعدلون وفق آخر ما توصلوا إليه من بحوث علمية .

هذه العلوم إذن يمكن وصفها أيضا بمصطلح " العلوم القديمة "، أو " علوم القدماء " . وقد ذهب المستشرق جولدتسيهر فى مقال له بعنوان " موقف أهل السنة من علوم الأوائل " إلى أن هذه العلوم تشكل " جملة معارف اليونان من رياضيات وطبيعيات وإلهيات ... وما إليها وهى تقال فى مقابل علوم العرب والعلوم الشرعية بوجه خاص "([1]) . لكن لنا أن نتبين أن هذا التعريف يقصر هذه العلوم على بلاد اليونان ، وهى مسألة يجانبها الصواب كثيراً ؛ إذ لم تكن علوم اليونان وحدها هى التى وفدت إلى البيئة العربية ، وإنما كان أمام العرب علوم حضارات أخرى نهلوا منها مثل علوم الهنود وعلوم المصريين القدماء، وعلوم السكندريين والبابليين وعلوم السريان والفرس وغيرهم من الأمم السابقة. الأمر الذى يجعلنا نتحفظ على التحديد الذى قدمه جولدتسيهر . فكأن " علوم القدماء " أو " علوم الأوائل" أو " العلوم الدخيلة" أو " العلوم الوافدة " تعبير قصد به أصلا كل ما وفد إلى البيئة العربية الاسلامية من الثقافات والحضارات الأخرى التى التقى بها العرب

([1]) **جولد تسيهر** ، موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل ، ص ص 123-124 فى : عبد الرحمن بدوى ، التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، 1940

والتـى اعتبـرت مباينـة أو مغـايرة لعلـوم اللغـة واللسـان وعلـوم الـدين والعلوم الشرعية بصفة خاصة التى تعتبر علوما عربية اسلامية.

وما دامت " العلوم القديمة " أو " علوم الأوائل " قد وفدت إلى البيئة العربية الاسلامية ، فيجب تحديد زمن الالتقاء بين الأصيل والدخيل ، وتحديد الموقف العقلى للأصيل من العلوم الوافدة او الدخيلة ، وكيف تم التعامل مع هذه العلوم قبولا أو رفضا ، وكيف استطاع الفكر العربى الاسلامى أن يشكل مقولاته المعرفية فى مواجهة هذه العلوم .

أما فيما يتعلق بتحديد زمن التقاء المسلمين بهذه العلوم فإن الامام السيوطى يذكر لنا فى كتابه صون المنطق أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين فى القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) لما فتحوا بلاد الأعاجم ، لكنها لم تكثر فيهم ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها ([1]) . ومعنى تحديد السيوطى لذيوع هذه العلوم ودخولها إلى البيئة العربية الاسلامية فى غضون القرن الأول الهجرى (السابع الميلادى) ، فإن هذا الرأى يستوقفنا ويتطلب منا أن نعمل التحليل العقلى والنقدى لنتبين أهمية وحقيقة هذا البعد بالنسبة لتشكل الفكر العربى الاسلامى من علوم الأوائل.

لدينا تصورين معرفيين مهمينُ لكيفية تسرب " علوم الاوائل " إلى البيئة العربية الاسلامية ، أحدهما قديم والآخر حديث . أما التصور القديم فنلتقى به فى كتاب الفهرست الذى وضعه ابن النديم، إذ يذكر ابن النديم وهو بصدد تصوير دورة حركة الترجمة إلى العربية أن خالد بن يزيد بن معاويه هو الذى بدأ بادخال هذه العلوم إلى العرب . وخالد هذا " كان فاضلا فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم خطر بباله الصنعة فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى وهذا أول نقل كان فى الاسلام من لغة إلى لغة"([2])

أما التصور الثانى الحديث الذى يكشف عن بداية هذا الالتقاء فيقدمه لنا الدكتور على سامى النشار فى كتابه " نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام " ، إذ يرجع بداية التقاء المسلمين بعلوم الأوائل لكتابات المتكلمين أمثال

([1]) جلال الدين السيوطى ، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، تحقيق د. على سامى النشار ، ص 12

([2]) ابن النديم ، الفهرست ، ص 242

أبى الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما ، ممن كانت لهم خبرة واسعة ومعرفة بالفلسفة اليونانية ، وقد بدا هذا فى المصطلحات التى استخدماها والتى تدل على أن الالتقاء بعلوم الأوائل حدث مبكرا ومنذ زمن طويل .ومن أهم ما يذكر فى هذا الصدد أن هشام بن عبد الحكم وضع فى وقت مبكر كتاب فى نقد أرسطو ، مما يدل دلالة واضحة ، فى رأى النشار ، على وجود اتصال ومعرفة بالفلسفة اليونانية قبل زمن الترجمة الفعلى (أى الترجمة الرسمية) . وفى هذا الاطار يقدم لنا الدكتور النشار ثلاث احتمالات لزمن وكيفية هذا اللقاء ، وهى:[1]

الاحتمال الأول : ويتمثل فى المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنتشرين فى العالم الاسلامى ، وهؤلاء بطبيعة الحال كانوا مسلحين بالمنطق ، وفى هذا الاطار حدث تبادل والتقاء حوارى للأراء والأسلحة المختلفة .

الاحتمال الثانى : أن يكون هناك من المسلمين من تردد على المدارس الملحقة باللأديرة والكنائس ، ومن ثم يكون قد عرف الفلسفة .

الاحتمال الثالث : أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية قد تمت عن طريق الغنوصية التى كانت تحمل الكثير من الفلسفة .

إذن بينما يصور لنا ابن النديم اتجاها فاعلا نحو الترجمة، يصور لنا النشار اتجاها نحو الجدل والحوار . وهما معا يدوران حول أن حركة الالتقاء بين المسلمين وعلوم الأوائل تمت فى فترة مبكرة ، خاصة إذا عرفنا أن خالد بن يزيد الذى أدخل علوم الصنعة توفى عام 88هـ ، وأن حركة المتكلمين بدأت أيضا مواكبة لتلك الفترة مع اختلاف التحديات .

لكن لنا أن نتصور أن رأى ابن النديم فيما يتعلق بحركة الترجمة عند خالد بن يزيد وامتداد هذه الحركة إلى تلميذه جابر ابن حيان (90 هـ) ، هذه الحركة كشفت وجهها عن تيارين مهمين هما :

التيار الأول ، ويتمثل فى نمو حركة الترجمة الشخصية أو اللا-رسمية التى بدأت تنتشر مع زمن حكم الدولة الأموية ، وأبلغ دليل عل هذا " كناش أهرون " الطبى الذى أخرجه ماسرجويه فى عهد عمر بن عبد العزيز . وكان هذا موجها للدراسات الطبية عند العرب ، رغم قدم

([1]) د. **على سامى النشار** ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ط 7 ، ج 1 ، دار المعرفة الجامعية ، 1999 ، ص 108

عهدها ، وكيفية اختيار الكتابات المهمة .
التيار الثانى : ويتمثل فى حركة الترجمة الرسمية وهى التى بدأت فى عهد الدولة العباسية تحت رعاية وأنظار الدولة، وبتوجيه من الدولة ذاتها . وقد توجت هذه الحركة بتأسيس مؤسسة أو أكاديمية " بيت الحكمة " ، الذى شهد تشكل الجماعات العلمية فى الترجمة والتحقيق . وقد كشف هذا الجانب عن تطور مهم فى الدرس العلمى ، إذ تحولت المؤسسة العلمية (أقصد بذلك بيت الحكمة) من مجرد مؤسسة للترجمة إلىمؤسسة ابداعية تفعل نشاط الجماعات العلمية التى عاشت فى كنفها لقرون عديدة اعتباراً من القرن التاسع الميلادى حتى القرن الرابع عشر الميلادى .

لكن على خلاف الرأى الذى ركز على نقل الشكل ، أى نقل العلوم من الحضارات الأخرى ، كان الرأى الثانى الذى ركز على المضمون، فقد نجحت العلوم الوافدة فى ازكاء روح الجدل والمناقشة والحوار بين المسلمين وغير المسلمين فى فترة مبكرة ، ثم بين المسلمين والمسلمين فى وقت الأزمات والنزال . وهو ما يبدو لنا بوضوح من المناقشات التى دارت بين المسلمين وغير المسلمين حول مسائل العقيدة ، والتوحيد بصفة خاصة ، أو بين السنة والشيعة ، أو بين القدرية والجهمية ، أوبين المعتزلة والأشاعرة حول مسائل القدرة والاستطاعة والعدل والتوحيد وخلق القرآن وغيرها من الموضوعات التى شغلت المجتمع الدينى على امتداد فترة زمنية طويلة ، مما جعلها تنتقل تلقائيا فى صور أخرى وقضايا فلسفية ، من المتكلمين إلى الفلاسفة ، وصولا إلى "تهافت الفلاسفة " وما تضمنه من قضايا تم تكفير الفلاسفة فى بعضها وتبديعهم فى البعض الآخر .

إذن بينما انصب الاتجاه الأول على الشكل والاطار ، اتجه الرأى الثانى إلى المضمون والجوهر ، وبينما انصب الاتجاه الأول على " الوافد " وقبوله ، اتجه الرأى الثانى إلى حوار الذات بعيداً عن الوافد ، واستند هذا الحوار على المنطق بالدرجة الأولى، وأصبحت حركة الجدل بفضله سمة من سمات مدارس المتكلمين والفلاسفة ، بل وأخذ الجدل فى عصر العباسيين شكلا جديداً عرف بالمناظرات التى دارت فى مجالس الخلفاء .

ويجب أن نعترف منذ البداية أن تعاملنا مع التراث العلمى من زاوية

التحقيق جاء متأخرا بصورة كبيرة عن الجهود التي بذلها علماء الاستشراق في هذا المجال . ولهذه الظاهرة أسباب متعددة من بينها :

أولا: أن الرعيل الأول من المحققين العرب تتلمذ على أيدي المستشرقين، دراسة و فهما وتكوينا. و كانت غاية هؤلاء أن يهتم المحقق أو الدارس العربى بالنصوص الأدبية من شعر وأدب ونحو وبلاغة ومناظرات وفقه و فلسفة وإلهيات وغيرها . وقد وجدت هذه المسألة هواها فى نفوس المحققين، إذ أن هذه المسألة لا شك أنها تعبر عن نسيج اللغة العربية و آدابها و هى لغة القرآن الكريم، وهي لغة الأمة ، و الحبل السري الذى يربط الحاضر بالماضي . ومن ثم وجبت العناية بتلك العلوم بالدرجة الأولى من أجل معرفة جوانب الأصالة فى الفكر العربى الإسلامى .

وربما جاءت هذه المسألة فى فترة مهمة من فترات التاريخ العربى كانت فيها البلدان العربية ترزح تحت نير الاستعمار الذى حاول طمس الهوية و تذويب الذات ، وحاول ضرب اللغة العربية فى الصميم ، كما حدث فى بعض بلدان المغرب العربى مثلا ، ومع هذا استطاعت بلدان المغرب العربى أن تجسر هذه الفجوة وتنتقل من الوضع المفعول إلى الوضع الفاعل ، فكانت حركة التعريب فى هذه البلدان تسير على قدم وساق لتحصيل ما قد فات ولتأسيس جيل ينتظر منه الكثير فى المستقبل لاثبات الهوية .

والجدير بالذكر أيضا أن مثل هذا التوجه الذى انصب على الدراسات الأدبية و جوانبها وتخصصاتها المختلفة ، إنما جاء مواكبا لفترة ازدهار أدبية فى العالم العربى خاصة فى الثلاثينيات والأربعينيات وهذه فترة شكلت فيها الصالونات الأدبية للكتاب والأدباء العرب واجهة ثقافية جمعت فى طياتها كل الاتجاهات ، وصدرت من خلالها حركات نقدية لها اعتبارها وقيمتها فى الحياة الثقافية العربية.

ثانيا: أن أنظار العلماء العرب وتوجهاتهم فى التخصصات المختلفة لتحقيق التراث العلمى جاءت متأخرة نسبيا ، رغم وجود كتابات فى حقل تاريخ العلوم عند العرب ، وهو ذلك الحقل الذى يشكل فرع التحقيق جزءاً مهما منه . وربما كانت هناك أسباب عديدة لمثل هذا التأخر من بينهما إدراك الأهمية النسبية للمخطوطات العلمية ، وتراجع

أهمية تحقيق المخطوطات العلمية لدى عدد كبير من الباحثين فى الفترة السابقة على الستينيات . وتساءل أكثر الباحثين عن جدوى النظريات العلمية المطروحة فى المخطوطات العربية القديمة، وهل تشكل أساسا علميا؛ أم أنها مجرد آراء ونظريات قيلت فى عصر أقرب إلى الأسطورة منه إلى العلم! وغير هذه التساؤلات مما جاء بفكر الباحثين وقتئذ .

ثالثا : أضف إلى هذا أن الهيئات العلمية والمؤسسات والجامعات لم تفسح المجال للباحثين لتقديم دراسات فى هذا المجال ، ولم تخصص لهم بصورة كافية الأموال اللازمة للحصول على نسخ المخطوطات أو الميكروفليم أو الأجهزة والأدوات اللازمة لقراءة المخطوط والتعامل معه . وهذه كلها مسائل تكلف الكثير من الأموال التى قد تكون فوق طاقة الفرد . فى الوقت الذى كان فيه علماء الغرب يدرسون تراثنا العلمى ويستفيدون منه ، و يقدمون الاستشارات الفنية والعلمية لدولهم للتعامل معنا . فكأننا بأيدينا نقدم أسلحتنا الفكرية للآخر، ونحجم نحن عن التعامل مع تراثنا .

ولكن قبل أن نخوض فى كثير من التفصيلات حول هذه المسائل وغيرها علينا أولا أن نحدد تصورنا للتراث العلمى من خلال تصور التراث ذاته . إذ إن أبسط القواعد المنطقية والمنهجية تقتضينا أن نبين موقع التصور الذى نتعامل معه حتى نعرف مفرداته وبنينه الأساسية.إذ أن التراث العلمى كما ننظر إليه يشتمل على الأعمال التى تقع فى مجال الرياضيات والعلم الطبيعي بكافة جوانبه والمنطق . وربما كان السبب فى هذه النظرة أن هذه المجموعة من العلوم تتمتع بنظرة موضوعية أكبر، كما أن نظرياتها مما يقبل التحقيق التجريبى أو البرهان الرياضى. وهذا يعنى أن صفة العلمى تنصب على الموضوع أساسا وهو التراث ، وينسحب من هذه الدائرة تصور التحقيق الذى يجب أن يخضع لمعايير يعرفها كل مشتغل بالتراث .

كتابات جالينوس والتعليم الطبى

لقد شكلت كتابات جالينوس التى استخدمت للتدريس فى الإسكندرية القديمة ، والتى انتقلت إلى السريان وأكاديمية جنديسابور ثم انتقلت فى ترجماتها العربية إلى العرب والمسلمين ، هذه الكتب شكلت ما يمكن أن

نطلق عليه العلم السوى ، وشكلت أيضا الأساس **الأول للتعليم الطبى** ، فيما نطلق عليه كتب النصوص ، التى أرست تقاليد **علمية معينة** . وهنا لابد لنا أن نتساءل : ما العلم السوى ؟ وما تصور **كتب النصوص**، فى إطار دراسات المؤرخين المعاصرين؟

كتب جالينوس ونظرية العلم السوى

تعد دراسة وفهم العلم السوي من الأمور **المهمة بالنسبة للمجتمع** العلمى ، **وهو** ما كشفت عنه الدراسات والبحوث **العلمية الراهنة فى** إطار تاريخ **العلم** . ذلك أن العلم السوى **هو الجدير بالبحث والدراسة** ، على ما يؤكد **التوجه** الراهن **فى** إطار تاريخ العلم. **إن العلم السوي يعنى** البحث الذي **يعتمد** على أحد الإنجازات العلمية **السابقة، وهذه الإنجازات** هى تلك التي **يعرفها** مجتمع علمي معين لفترة **ما بأنها هي التي** تمده بالأساس لممارساته"[1]. وهذا ما نلاحظه بالنسبة **لكتب جالينوس التى** عرفت بجوامع **الإسكندرانيين**، واستخدمت **فى التعليم الطبى** قرونا طويلة .لقد شكلت كتب جالينوس الإنجاز العلمى **الذى أعتمده مجتمع** العلماء فى **الإسكندرية** ، **وهو** ما يبدو لنا فى **اختيار هذه الكتابات من** بين كتابات أخرى **متعددة** لأبقراط وجالينوس كانت **أمام المجتمع العلمى** . وهو ما يمكن **أن** نفهمه من عبارة ابن أبى أصيبعة **التى يقول فيها** " قال المختار بن **الحسن** بن بطلان : إن **الإسكندرانيين الذين جمعوا كتب** جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا سبعة وهم: **اصطفن وجاسيوس** وثاودوسيوس واكيلاوس وانقيلاوس وفلاذيوس **ويحيى النحوى**"[2]. لقد مثلت الكتب الستة عشر كتب النصوص **الأصلية التى كانت تعد** المتعلم للدخول فى ممارسة مهنة الطب ، **وتزوده بالأفكار والمفاهيم** والتصورات **الأساسية** . ولهذا قال ابن **بطلان " وكان هؤلاء** الإسكندرانيون **يقتصرون** على قراءة الكتب **الستة عشر لجالينوس فى** موضع تعليم الطب بالإسكندرية . وكانوا **يقرأونها على الترتيب** ويجتمعون فى كل يوم على قراءة شىء منها **وتفهمه"[3]. لكن** من الواضح أن كتب جالينوس لم تكن وحدها فى **الميدان التعليمى** ، لأن

([1]) **Kuhn, T.S.**, ***The*** *Structure of Scientific Revolutions*, P.10.

([2]) **ابن أبى أصيبعة** ، عيون الأنباء ، ص 151

([3]) المصدر السابق ، ص 151

الأطباء المشهورون من بعد جالينوس وقريبا منه ، ومنهم : اصطفن الإسكندرانى ، وانقيلاوس الإسكندرانى ، وجاسيوس الإسكندرانى ، ومارينوس الإسكندرانى، وهؤلاء الأربعة هم ممن فسر كتب جالينوس وجمعها واختصرها وأوجز القول فيها . وهذا يعنى أنه كانت هناك مجموعة من الشروح والجوامع التى عملت من خلال النظر فى كتب جالينوس. وهذه الشروح بطبيعة الحال لتفسير كتب جالينوس ، حتى يمكن للمتعلم أن يدرس الطب بصورة صحيحة ، وحتى يمكن أن تنفتح أمام المتعلم كل الأبواب المغلقة . ويقدم لنا ابن أبى أصيبعة اشارة مهمة يقرر فيها " أن انقيلاوس الإسكندرانى هو كان المقدم على سائر الإسكندرانيين ، وأنه هو الذى رتب الكتب الستة عشر التى لجالينوس"([1]) ، ويشير ابن بطلان إلى أن التفسير كان درجات وهو ما نفهمه من قوله" ثم انفرد كل واحد منهم بتفسير الستة عشر. وأجود ما وجدت من ذلك تفسير جاسيوس للستة عشر ، فإنه أبان فيها عن فضل ودراية"([2]).

يستنتج مما تقدم أن الكتب التى شكلت قوام التعليم الطبى فى الإسكندرية هى فى الأصل كتب جالينوس والشروحات التى عملت عليها ، لتمهيد الطريق لدارس الطب وهى تدعو " الناظر فيها إلى النظر فى جميع كتب جالينوس التى استكمل بها صناعة الطب "([3]).

وهذه الكتابات لم تكن تهدف إلى إنتاج علم جديد ، أو نظريات جديدة، وإنما كان الهدف الأساسى من الشروح والجوامع موجها إلى تفسير وشرح ما تقدمه النظريات الأساسية لجالينوس فى ميدان الطب، إذ "ليس من أهداف العلم السوي إيجاد أنواع جديدة من الظواهر.. كذلك لا يهدف العلماء إلى ابتكار نظريات جديدة...... وبدلا من ذلك فإن البحث في العلم السوي يكون موجها إلى صياغة هذه الظواهر والنظريات التي يقدمها النموذج فعلا"[4]. ولهذا السبب فإن العلم السوي له بناء ميكانيكي،

([1]) المصدر السابق ، ص 151
([2]) المصدر السابق ، ص 151
([3]) المصدر السابق ، ص 157
([4]) Ibid, P.24.

وهذا البناء يؤكد "وجود واستمرار تقليد بحث معين"()[1]. ومعنى استمرار هذا التقليد أن يلتزم العلماء بالنموذج الموجود لديهم، والتصورات التي يسير البحث العلمي وفقا لها، أي أنهم يلتزمون بنفس القواعد والمعايير في الممارسة العلمية وهذا الالتزام ينتج بكل تأكيد من وجود واستمرارية تقليد البحث. لكن هذا لم يمنع مؤرخي الطب في العصور اللاحقة من نقد هذه الكتابات . وفى هذا الشأن يقول أبو الفرج ابن هندو فى كتابه (مفتاح الطب) عن كتب الشروح والتفسيرات التى عملت فى الإسكندرية " أن هذه الكتب التى اتخذها الإسكندرانيون من كتب جالينوس وعملوا لها جوامع ، وزعموا أنها تغنى عن متون كتب جالينوس ، وتكفى كلفة ما فيها من التوابع والفصول "([2])، هذه الكتب لا تفى بالغرض العلمى . ويشاركه فى هذا النقد أبو الخير بن الخمار الذى يقول : " أنا أظن أنهم قصروا فيما جمعوه من ذلك ، لأنهم يعوزهم الكلام فى الأغذية والأهوية والأدوية . قال : والترتيب أيضاقصروا فيه، لأن جالينوس بدأ من التشريح ثم صار إلى القوى والأفعال ثم إلى الاسطقسات "([3]).

كان الإسكندرانيون إذن هم الجماعة العلمية الأولى التى جاءت بعد جالينوس وكانت قريبة من عهده ، وهذه الجماعة هى التى قننت القواعد العلمية وطرق الممارسة . وهى أيضا التى حددت الكتب التى يجتمع عليه الطلاب لدراستها فى كل يوم ، وهو ما يبدو لنا من النصوص السابقة . وهذا يعنى أن العلم يمارس دائما من قبل جماعة علمية ، ومن ثم فان أى جماعة علمية تمارس العلم بصورة محددة، وهذا يعنى أن العلم بالنسبة للجماعة العلمية يسير فى خط مستقيم ، وهذا هو " العلم السوى" . ومعنى هذا أن العلم السوى له تصورات محددة ، ويضع التزامات محددة أيضا للممارسة العلمية ، لأن الدارس يمكنه بعد استكمال هذه الكتابات أن يقرأ كتب جالينوس الأخرى فيدرسها واحدا تلو الآخر . وتأتى ممارسة للعلم السوى ، بالنسبة للدارسين، من واقع ما فهموه من كتب النصوص ، أو المصادر التى تعلموا منها ، ولذا فإن

([1]) Ibid, P.11.

([2]) ابن أبى أصيبعة ، المصدر السابق ، ص 157

([3]) المصدر السابق ، ص 157

العلماء فى مرحلة العلم السوى يقومون بحل مشكلاتهم والتفكير فيها عن طريق التصورات التى لديهم والتى اكتسبوها من كتب النصوص.

جوامع الإسكندرانيين وكتب النصوص

تشير التصنيفات السابقة لكتابات جالينوس والتى عرفت باسم جوامع الإسكندرانيين إلى أن طريقة التعليم التى اتبعت فى مدرسة الإسكندرية القديمة ، انتقلت إلى الأطباء العرب من خلال مدرسة جنديسابور الطبية، وشكلت عقول الأطباء ، بما جعلهم ينظرون إلى المشكلات المعروضة عليهم بنفس الصورة تقريبا . وجوامع الإسكندرانيين إذن تعد بمثابة كتب النصوص التى تعلم من خلالها كل جيل علمى كيف ينظر لمشكلات العلم . ذلك لأن العلماء تعلموا كيف ينظرون إلى مشكلاتهم البحثية من خلال التعليم الذي تلقوه، والذي جاءهم من كتب جالينوس والشروح التى عملت عليها باعتبارها كتب النصوص. لقد شكلت التجارب والخبرات العلمية والآراء النظرية التي سجلت في تلك الكتب، الأساس الجيد لصقل تعليم هؤلاء العلماء بصورة محددة، وهذه الكتابات تعلم منها كل جيل علمي، وانصب هدفها الأساسي على الإقناع والتعليم. ويشير مؤرخ العلم المعاصر توماس كون إلى هذه الخاصية وأهميتها فى تشكيل العقل العلمى وتشكيل صورة العلم قائلا "وقد تشكلت هذه الصورة من قبل على يد العلماء أنفسهم خاصة من دراسة الإنجازات العلمية المكتملة كما سجلت في الدراسات القديمة، وفى كتب النصوص (المصادر) التي يتعلم منها كل جيل علمي جديد كيف يمارس مهنته. ومع ذلك فإن هدف مثل هذه الكتب يكون اقناعيا وتعليميا"[1] ولهذا السبب فإن كتب النصوص، تعرض للمتعلم والباحثين بصفة عامة هيكل النظرية المقبولة، وتشرح كثيراً من تطبيقاتها الناجحة، أو كل التطبيقات الناجحة، وتقارن هذه التطبيقات بالملاحظات والتجارب. كما أن هذه الكتب تشير أيضا إلى أن محتوى العلم يتضح بصورة فريدة بفعل الملاحظات والتجارب، التي توصف على صفحاتها.

---

(1) Ibid, P.1

والملاحظ أن العلماء عبر الأجيال كانوا يقرءون الكتب الستة عشر بصورة منتظمة، إنهم يقرءونها على إنها تقول لنا أن المناهج العلمية هي ببساطة تلك المشروحة فى كتب النصوص.

ويترتب على هذا أن العلماء الذين تعلموا على كتب النصوص يشكلون ما يطلق "المجتمع العلمي" ذلك المجتمع الذي يواجه المشكلات المعروضة عليه بنفس الأسلوب، ونفس التصور. أو إنْ شئنا الدقة والتحديد أكثر قلنا إنهم يواجهونها من خلال منظور أو "نموذج" محدد لا يمكنهم الخروج على تحديداته، أو على القوالب الفكرية التي رسمتها لهم الكتابات التى تعلموا عليها، وهى كتابات جالينوس .

لكن لما بدأ الأطباء العرب يواجهون بعض المشكلات فى مجال مهنة الطب ، وبدأت تتسع دائرة المعارف العلمية ، ظهر لهم أن بعض الكتابات التى كانت بمثابة الموجهات الأساسية فى التعليم لم تسلم من النقد ، ومن ثم وضعت الشكوك عليها . ومن أبرز وأهم كتب الشكوك التى وضعت على جالينوس فى مجال الطب مادونه الطبيب العربى أبو بكر الرازى بعنوان " الشكوك على جالينوس".

ويرى مؤرخو العلم أن العلماء في هذه المرحلة، أو قل الجماعة العلمية، تظهر لهم بعض الحالات الشاذة، التى هى فى جوهرها صرخة تنبهنا بأن النموذج يعانى من مشكلات حقيقية. ومن ثم فإن الشذوذ هو علامة على إمكان تغير النموذج . ولذلك فهو قد يؤدى الى حدوث الأزمة أو الاكتشاف . ولذلك فليس كل شذوذ أزمة ، وقد لايؤدى الشذوذ إلى كشف علمى بالضرورة . ولكنه تعبير عن تحول الطبيعة عن النموذج واعلان عن فشله .وبالتالى يتضح للعلماء أن النموذج الذي لديهم ، ويعملون وفق تصوراته، يفشل في تقديم حلول كافية أو مناسبة للمعضلات التي تصادفهم في أبحاثهم. ومع هذا نجد بعض العلماء يصرون على اتباع النموذج الذي تعلموا أن يطبقوا تصوراته وهؤلاء هم علماء التقليد.

ويحدث في فترة من الفترات أن تزداد الحالات الملاحظة لهذا الشذوذ الذي يسجل على النموذج القائم فعلا، وتتراكم هذه الحالات، وتزداد الشكوك حول فاعلية النموذج لدى بعض العلماء، لكنهم مع هذا لا يستطيعون منه فكاكا، إنهم أسرى لتصوراتهم ولرؤيتهم المحددة سلفا.

وهذا يبدو لنا بكل وضوح فى حالة الكتب النقدية التى عملت على كتابات جالينوس ، وبصفة خاصة كتب الشكوك على جالينوس ، إذ إن الأطباء الذين دونوا مثل هذه الكتابات لم يخفوا اعجابهم بجالينوس ، مما يدل على تمكن النموذج الجالينوسى منهم . لكن مع اجلال بعض الكتاب لجالينوس وانزالهم له منزلة التقدير إلا أن هذا لم يؤثر فى موضوعيتهم العلمية وتفضيلهم للحقيقة العلمية على الموروث التقليدى الذى وفد إليهم من كتب النصوص . وليس أدل على هذا من ملاحظات موفق الدين عبد اللطيف البغدادى المخالفة لما دونه جالينوس . نقدم لذلك مثالاً من دراسات البغدادى العلمية . كان جالينوس قد ذهب إلى أن الفك الأسفل فى الإنسان مكون من جزئين متصلين عند الذقن بمفصل ، لكن البغدادى استطاع من خلال ملاحظاته الدقيقة أن يصور لنا الوضع الحقيقى والذى يتمثل فى أن الفك الأسفل فى الحيوانات الثديية مكون من نصفين يتحدان عاجلا أو آجلا ودرجة الاتحاد تزيد أو تنقص لتكون ارتفاقا قوياً فى المستوى الوسطى من الذقن فى أصناف مختلف الثدييات، ومن الثدييات العليا والكائنات البشرية يكون اتحاد العظم فى نصفى الذقن قد تم بقوة بعد الولادة مباشرة بحيث أن الفك الأسفل يكون عظمة واحدة ([1]). لقد وقف البغدادى على أصول رأى جالينوس فى هذا الجانب ؛ إلا أن مشاهداته الحسية كانت تخالف ما زعمه جالينوس ، ومن ثم استطاع من خلال تركيز الانتباه على ما هو مشاهد ، أن يدرك جوانب السبه والاختلاف فيما هو موجود أمامه مزودا بقدرته على التمييز والفهم الدقيق .

لقد عثر البغدادى فى مكان قريب من القاهرة على مقبرة من العظام الآدمية عدّ فيها أكثر من ألفى جمجمة . وحين نظر البغدادى فى شكل العظام والمفاصل والطريقة التى اتصلت بها ، اثبت أن الفك الأسفل يتألف من قطعة واحدة لا من قطعتين ، كما زعم جالينوس فى الفصل السادس من كتابه " العظام عند الصغار" حيث يقول " إن الفك الأسفل يتألف من جزئين " . لكن البغدادى قرر وفقاً لمشاهداته الدقيقة أنه " إذا كان الفك الأسفل مكوناً من جزئين متصلين بمفصل فعلى الأقل يمكن

([1]) **مانفريد أولمان** ، الطب الإسلامى ، ترجمة يوسف الكيلانى ، مستشفى الصباح ، الكويت ، بدون تاريخ ، ص 125

رؤية هذا المفصل فى العظام البالية الهشه لأن تفتيت العظام يبدأ أولا فى المفاصل([1]).

إذن جاءت هذه النتيجة المهمة مع نتائج علمية أخرى توصل إليها العلماء بمثابة ثورة على كتب النصوص وما هو مدون فيها. وكانت هذه النتيجة العلمية أيضاً من النتائج التى قبلها المجتمع العلمى وقتئذ لاتفاقها مع ما هو مشاهد . ومن ثم أدت بالعلماء إلى التوقف عن التصور القديم والعمل وفق التصور الجديد الذى تم التوصل إليه بناء على الحقائق المشاهدة .

وربما كان من الواجب أن نلاحظ أن هذه التصورات وغيرها كانت فى ذهن العلماء والأطباء العرب ، وهم فى فترات الإزدهار العلمى ، إذ قد تبين لهم أن النظريات التى توصلوا إليها أضافت أشياء جديد للرؤية العلمية فى عالم الطب تجاوز ما سبق أن ذهب إليه جالينوس أو سلفه أبقراط . كما أن الجديد الذى انكشف لهم انكشافا فى عالم الطب والعلاج، جعلهم رواد نظريات علمية جديدة فى مجال العلاج الطبى ، مما لم تعرفه الأمم السابقة .

إن الدرس الطبى العلمى العربى الإسلامى لم يتوقف منذ نقلت علوم اليونان والقدماء إلى العالم الإسلامى إبان فترة النهضة والإزدهار ، ولم يتوقف الأطباء العرب عن متابعة هذا الدرس وفق أصول وقواعد المنهج العلمى التجريبى ، مما أدى إلى تطور علم الطب بصورة كبيرة أثرت ايجابا فى الدرس والفهم العلمى فى أوروبا إبان عصر النهضة من خلال حركة الترجمة .

يمكن لنا أن نتبين الأبعاد المهمة فى الدرس الطبى العربى من خلال البحث الذى بين أيدينا على الصورة الآتية :

1- تشكل الدرس السكندرى فى مرحلته المتأخرة ، وبصفة خاصة بعد تدمير مكتبة الإسكندرية القديمة ، من مجموعة الكتابات التى اطلق عليها اسم الكتب الستة عشر التى لجالينوس .

2- أن كتب جالينوس التى كانت من تصنيف وترتيب علماء الإسكندرية شكلت قوام المعرفة الطبية لدى السكندريين .

([1]) المرجع السابق ، ص 126

3- أن يحيى النحوى ، وهو أحد السكندريين ، كان من بين من تناولوا هذه الكتب بالشرح والتصنيف . وقد وجدت أكثر من شخصية تحمل اسم يحيى النحوى، اختلط فيها الأمر على المؤرخين العرب ، واعتقدت بعض الكتابات خطأ أن يحيى النحوى عاصر أحداث الفتح الإسلامى العربى للإسكندرية ، وأنه اتصل بالفاتح العربى عمروبن العاص. وقد بينت الدراسة بالتحليل التاريخى عدم صحة هذه الروايات ، وأن يحيى النحوى الذى تناهت صورته إلينا من خلال كتابات المؤرخين لم يعاصر وقائع الفتح العربى .

4- أن مجموعة الكتب الستة عشر ، التى كانت علامة مميزة فى تاريخ الطب بصفة عامة والطب السكندرى ثم العربى بصفة خاصة ، تناولتها أيدى التراجمة السريان أولاً بالترجمة من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية فكانت من الموجهات العلمية الأساسية فى معهد جنديسابور الطبى قبل أن تنتقل الريادة الطبية إلى العرب. وفى مرحلة تالية انتقل التراث الطبى اليونانى إلى المسلمين حين تأسس بيت الحكمة الذى جرت فيه أوسع عملية علمية منظمة لنقل علوم وثقافات الشعوب الأخرى للاستفادة منها.

5- أن التراجمة الذين عاشوا فى بيت الحكمة وتولوا الاشراف على هذه المؤسسة العلمية ، نقلوا الكتب الستة عشر عن الأصلين اليونانى والسريانى معاً.

6- أن الكتب الستة عشر حظيت بمراجعات متعددة ، كما كانت موضع الشرح والدرس والتفسير . وقد اشترك فى هذه العملية رهط كبير من التراجمة العرب ، مما يعنى أن هذه الكتب كانت موضع الاعتبار فى الدرس العربى الإسلامى للطب .

7- أن مكانة الكتب الستة عشر التى جاءت أصلا بترتيب السكندريين ظلت قائمة فى نسق التعليم الطبى العربى ، ومن ثم كانت من أهم روافد الاتصال الثقافى فى الدرس الطبى بين القديم والحديث . وقد شكل هذا الرافد بعداً له وزنه فى إطار علم الطب عند المسلمين .

8- أن الأطباء العرب لم يختلفوا على ترتيب الكتب الستة عشر ، وإنما اتفقوا مع السكندريين فى التصنيف الذى وصلهم وقبلوا التصنيف الذى وضع على أيدى السكندريين ، وقد شكل هذا بعدًا مهماً فى مجالس التعليم الطبى على مدى خمسة قرون تقريباً . واشترط الأطباء العرب

على المتعلم ضرورة اتقان هذه الكتابات ، وقد ساهم هذا فى تطور الطب العربى .

9- أن الكتب الستة عشر حين اتخذت نموذجاً يحتذى فى التعليم الطبى العربى الإسلامى قصد منها إرساء تقاليد الدرس الطبى العربى ، خاصة وأن هذه الكتابات هى التى كانت تعد الدارس للانخراط فى مجتمع الأطباء ، ومن ثم فإن هذه الكتابات تمثل ما نعرفه فى عالم اليوم باسم كتب النصوص التى تشكل عقلية الباحث العلمى .

الفصل الرابع

مؤلفات حنين بن اسحق

يذكر ابن النديم فى الفهرست[1]: "وله من الكتب التى ألفها سوى ما نقل من كتب القدماء:

1- أحكام الإعراب على مذهب اليونانيين.
2- المسائل فى الطب للمتعلمين .
3- الحمام.
4- اللبن.
5- الأغذية.
6- علاج العين.
7- تقاسيم علل العين.
8- اختبار أدوية العين.
9- علاج أمراض العين بالحديد.
10- آلات الغذاء.
11- الأسنان واللثة.
12- الباه.
13- تدبير الناقة.
14- معرفة أوجاع المعدة وعلاجها.
15- المد والجزر.
16- السبب الذى صارت مياه البحر له مالحة.
17- الألوان.
18- البول، وهو على طريق المسألة والجواب.
19- المولودين لثمانية أشهر.
20- الترياق.
21- العين - وهو على طريق المسألة والجواب وهو ثلاث مقالات.
22- ذكر ما ترجم من الكتب.

---

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 295.

23- قاطا غورياس على رأس ثامسطيوس.

24- قرص الورد.

25- الفزع وتولده.

26- الآجال.

27- تولد النار من حجرين.

28- تولد الحصاة.

29- اختبار الأدوية المحرقة.

30- كتاب ابن المنجم فى استخراج كمية كتب جالينوس.

لكن يبدو أن ابن النديم لم يكن بصدد تتبع إسهامات حنين بن إسحق بصورة تامة، ولذا اكتفى بسرد بعض كتاباته الهامة، ولم يعتنى بأثرها العلمى رغم قرب العهد به، وهذا ما جعل ابن أبى أصيبعة كعالم وطبيب ومؤرخ علم وسيرة العلماء يهتم بتتبع المسألة بشئ من التفصيل والدقة فى نفس الوقت. فراح ينقب هنا وهناك محاولاً رسم صورة قريبة من الحقيقة لذلك المترجم الفذ الذى لعب دوراً بارزاً فى تشكيل حركة الترجمة واتجاهاتها فى فترة هامة وحرجة من تاريخ النقل العلمى لم تكن وسائل وأدوات البحث العلمى فيها قد تطورت بعد. فما هى يا ترى تلك الصورة التى يضعها ابن أبى أصيبعة تحت أنظارنا عن حنين ؟

يذكر ابن أبى أصيبعة فى "عيون الأنباء "[1] كتب حنين بن إسحق على النحو التالى :

1- كتاب المسائل : [2]

وهو المدخل إلى صناعة الطب، لأنه قد جمع فيه جملاً وجوامع تجرى مجرى المبادئ والأوائل لهذا العلم، لكن كما يقول ابن أبى أصيبعة، فإن حبيش بن الأعسم تلميذ حنين وابن أخته قد أكمل الكتاب، فيذكر ابن أبى أصيبعة أن ابن أبى صادق قال فى شرحه : "إن حنيناً

(1) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص 160 - ص 165.

(2) صدرت نشرة لهذا المؤلف بتحقيق الدكتور محمد على أبو ريان، جلال موسى، موسى عرب، عن دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1978 ولست أملك نسختها الآن.

جمع معانى هذا الكتاب من طروس ومسودات بيض منها البعض فى مدة حياته" . ثم إن حبيش بن الأعسم تلميذه وابن أخته رتب الباقى بعده، وزاد فيه من عنده زوائد وألحقها بما أثبته حنين فى دستوره ولذلك يوجد هذا الكتاب معنوناً بكتاب المسائل لحنين بزيادات حبيش بن الأعسم. والذى يوجد من النسخ من هذا الكتاب أن زيادات حبيش من عند ذكره أوقات الأمراض الأربعة إلى أخر الكتاب. وقال ابن أبى صادق إن زيادات حبيش إنما هى من الكلام فى الترياق، واستدل على ذلك بأنه قال : ثم إن حنين بن إسحق عمل مقالتين شرح فيهما ما قاله جالينوس من الترياق ولو كان قاله حنين لكان يقول ثم إنى عملت مقالتين شرحت فيهما كذا كذا.

2- كتاب العشر مقالات فى العين : (1)

" وهذا الكتاب يوجد فى نسخه اختلاف كثير، وليست مقالاته على نسق واحد، فإن بعضها توجد مختصرة موجزة فى المعنى الذى هى فيه، والبعض الآخر قد يطول فيه وزاد عما يوجبه تأليف الكتاب، والسبب فى ذلك أن كل مقالة منه كانت بمفردها من غير التئام لها مع غيرها، وذلك لأن حنيناً يقول فى المقالة الأخيرة من هذا الكتاب أنى قد كنت ألفت منذ نيف وثلاثين سنةً فى العين مقالات مفردة، نحوت فيها إلى أغراض شتى، سألنى تأليفها قوم بعد قوم. قال : ثم إن حبيشاً سألنى أن اجمع له ذلك، وهو تسع مقالات وأجعله كتاباً واحداً ، وأن أضيف له للتسع مقالات الماضية مقالة أخرى أذكر فيها شرح الحال فى الأدوية المركبة التى ألفها القدماء، وأثبتوها فى كتبهم لعلل العين ". ومقالات هذا الكتاب هى :

- المقالة الأولى : يذكر فيها طبيعة العين وتركيبها.
- المقالة الثانية : يذكر فيها طبيعة الدماغ ومنافعه.
- المقالة الثالثة : يذكر فيها العصب الباصر والروح الباصر وفى نفس الأبصار كيف يكون.

(1) أصدر ماكس مايرهوف نشرة محققة لهذا المؤلف بالعربية والإنجليزية عام 1928 ، القاهرة.

المقالة الرابعة : يذكر فيها جمل الأشياء التى لابد منها فى حفظ الصحة واختلافها.

المقالة الخامسة : يذكر فيها أسباب الأعراض الكائنة فى العين.

المقالة السادسة : من علامات الأمراض التى تحدث فى العين.

المقالة السابعة : يذكر فيها قوى جميع الأدوية عامة.

المقالة الثامنة : يذكر فيها أجناس الأدوية للعين خاصة وأنواعها .

المقالة التاسعة : يذكر فيها مداواة أمراض العين.

المقالة العاشرة : فى الأدوية المركبة الموافقة لعلل العين.

ووجدت مقالة أخرى حادية عشر لحنين مضافة إلى هذا الكتاب، يذكر فيها علاج الأمراض التى تعرض فى العين بالحديد.

3- كتاب فى العين :

على طريق المسألة والجواب، ثلاث مقالات ، ألف لولديه داود وإسحق، وهو مائتان وتسع مسائل.

4- اختصار الستة عشر كتاباً لجالينوس :

على طريق المسألة والجواب اختصره أيضاً لولديه.

5- كتاب الترياق :

وهومقالتان .

6- اختصار كتاب جالينوس فى الأدوية المفردة :

وهو إحدى عشر مقالة اختصره بالسريانى .

7- مقالة فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس وبعض ما لم يترجم، وقد كتبها إلى على بن يحيى المنجم .

8- مقالة فى ثبت الكتب التى لم يذكرها جالينوس فى فهرست كتبه، ووصف فيها جميع ما وجد لجتالينوس من الكتب التى لا شك أنها له، وقال : إن جالينوس يكون صنفها بعد وصفه الفهرست.

9- مقالة فى اعتذاره لجالينوس فيما قاله من المقالة السابعة من كتاب آراء أبقراط، وأفلاطون.

10- مقالة جالينوس فى أصناف اللفظ الخارج عن الطبيعة على طريق المسألة والجواب.

11- جوامع كتاب جالينوس فى الذبول على طريق المسألة والجواب.

12- جوامع كتاب جالينوس فى أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً على طريق المسألة والجواب.

13- جوامع كتاب جالينوس فى كتب أبقراط الصحيحة وغير الصحيحة.

14- جوامع كتاب جالينوس فى الحث على تعلم الطب على طريقة المسألة والجواب.

15- جوامع كتاب المني لجالينوس على طريق المسألة والجواب.

16- ثمار تفسير جالينوس لكتاب الفصول لأبقراط على طريق المسألة والجواب، وهو سبع مقالات، وكان تأليفه له بالسريانى، ثم نقل منه إلى العربى المقالات الأربعة الأولى ثم قام عيسى بن صهر بخت بنقل الثلاث مقالات الأخرى إلى اللسان العربى.

17- رسالة فى قرص العود.

18- رسالة إلى الطيفورى فى قرص الورد.

19- كتاب إلى المعتمد فيما سأله عنه فى الفرق بين الغذاء والدواء المسهل، وهو ثلاث مقالات.

20- كتاب قوى الأغذية، وهو ثلاث مقالات.

21- كتاب فى كيفية إدراك الديانة.

22- مسائل استخرجها من كتب المنطق الأربعة.

23- مقالة فى الدلائل، وصف فيها أبوابا من الدلائل التى نستدل بها على معرفة كل واحد من الأمراض.

24- كتاب فى النبض.

25- كتاب فى الحميات.

26- كتاب فى البول مستخرج من كلام أبقراط وجالينوس.

27- كتاب فى معرفة أوجاع المعدة وعلاجها، وهو مقالتان.

28- كتاب فى حالات الأعضاء.

29- مقالة فى البقول.

30- كتاب فى اليبس.

31- كتاب فى حفظ الأسنان واللثة.

32- كتاب فيمن يولد لثمانية أشهر على طريق المسألة والجواب وقد ألفه لأم ولد المتوكل.

33- كتاب فى امتحان الأطباء.

34- كتاب فى طبائع الأغذية وتدبير الأبدان.

35- كتاب فى أسماء الأدوية المفردة على حروف المعجم.

36- كتاب فى تسمية الأعضاء على ما رتبها جالينوس.

37- كتاب فى تركيبة العين.

38- مقالة فى المد والجزر.

39- كتاب فى أفعال الشمس والقمر.

40- كتاب فى تدبير السوداويين.

41- كتاب فى تدبير الأصحاء بالمطعم والمشرب.

42- كتاب فى اللبن.

43- كتاب فى تدبير المستسقين.

44- كتاب فى أسرار الأدوية المركبة.

45- كتاب فى أسرار الفلاسفة.

46- جوامع كتاب السماء والعالم.

47- كتاب فى النحو.

48- مقالة فى خلق الإنسان وأنه من صلحته، والتفضل عليه جعله محتاجاً.

49- كتاب فيما يقرأ قبل كتب أفلاطون .

50- مقالة فى تولد النار من الحجرين.

51- كتاب الفوائد.

52- مقالة فى الحمام.

53- مقالة الآجال.

54- مقالة فى الدغدغة.

55- مقالة فى ضيق النفس.

56- كتاب فى اختلاف الطعوم.

57- كتاب فى تشريح آلات الغذاء.

58- كتاب النفخ لأبقراط.

59- تفسير كتاب حفظ الصحة لروفس.

60- تفسير كتاب الأدوية المكتوبة لجالينوس. حيث يبين فيه شرح ما ذكره جالينوس من كل واحد من الأدوية.

61- رسالة فى دلالة القدر على التوحيد.

62- رسالة إلى سلموية ابن بنان عما سأله من ترجمة مقالة جالينوس فى العادات.

63- كتاب فى أحكام الإعراب على مذهب اليونانيين.

64- مقالتان : مقالة فى السبب الذى من اجله صارت مياه البحر مالحة، مقالة فى الألوان.

65- كتاب قاطيغورياس على رأى تامسطيوس.

66- مقالة فى تولد الحصاة.

67- مقالة فى اختبار الأدوية المحرقة.

68- كتاب فى مياه الحمات على طريق المسألة والجواب.

69- كتاب نوادر الفلاسفة والحماء وآداب المعلمين القدماء.

70- كتاب اختصره من كتاب بولس.

71- مقالة فى تقاسيم علل العين.

72- كتاب اختبار أدوية علل العين.

73- مقالة فى الصرع.

74- كتاب الفلاحة.

75- مقالة فى التركيب مما وافق عليه الفاضلان أبقراط وجالينوس.

76- مقالة تتعلق بحفظ الصحة وغيرها.

77- كلام فى الآثار العلوية.

78- مقالة فى قوس قزح.

79- كتاب تاريخ العالم والمبدأ والأنبياء والملوك والأمم والخلفاء والملوك فى الإسلام، وابتدأ فيه من آدم ومن أتى من بعده، وذكر ملوك بنى إسرائيل وملوك اليونانيين والروم، وذكر ابتداء الاسلام وملوك بنى أمية وملوك بنى هاشم إلى الوقت الذى كان فيه حنين بن إسحق، وهو زمان المتوكل على الله.

80- فى بعض شكوك جاسيوس الإسكندرانى على كتاب الأعضاء الآلمة لجالينوس.

81- رسالة فيما أصابه من المحن والشدائد.

82- كتاب إلى على بن يحيى جواب كتابه فيما دعاه اليه من دين الإسلام.

83- جوامع ما فى المقالة الأولى والثانية والثالثة من كتاب أبيديميا لأبقراط على طريق المسألة والجواب.

84- مقالة فى كون الجنين مما جمع من أقاويل جالينوس وأبقراط.

85- جوامع تفسير القدماء اليوانيين لكتاب فرفوريوس المعروف بالمدخل، وينبغى أن يقرأ قبل كتاب فرفوريوس شرح كتاب الفراسة لأرسطاطاليس.

86- كتاب دفع مضار الأغذية.
87- كتاب الزينة.
88- كتاب خواص الأحجار.
89- كتاب البيطرة.
90- كتاب حفظ الأسنان.
91- كتاب فى إدراك حقيقة الأديان.

الفصل الخامس

طريقة حنين بن اسحق وأسلوبه

كان حنين بن إسحق يبحث دائماً عن الأجود فى عمله العلمى، وكان يراجع نقولاته السابقة والتى ترجمت فى صدر شبابه، وكذا ترجمات تلامذته، وفق منهج علمى دقيق ثابت، ليرسى بذلك القواعد العلمية لمدرسته، وليحتذى تلامذته من بعده بأسلوبه وطريقته. ولدينا بعض النصوص الهامة التى خلفها حنين فى رسالته إلى على بن يحيى يؤكد فيها على أسلوبه، ولذا سوف نعرض هذه النصوص، ثم نناقش آراء من تناولوا أسلوب حنين وفقاً لها .

1- حين تحدث حنين عن كتاب جالينوس فى الفرق ذكر : " وقد كان ترجمه قبلى إلى السريانى رجل يقال له ابن سهدا من أهل الكرخ، وكان ضعيفاً فى الترجمة، ثم أنى ترجمته وأنا حَدَثُ من أبناء عشرين سنة أو أكثر قليلاً لمتطبب من أهل جند يسابور يقال له شيريشوع بن قطرب من نسخة كثيرة الاسقاط، ثم سألنى بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها حبيش تلميذى إصلاحه بعد أن كانت قد اجتمعت له عندى نسخ يونانية، فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صحّت منها نسخة واحدة ثم قابلت بتلك النسخة السريانى وصححته وكذلك من عادتى أن أفعل فى جميع ما أترجمه ."[1]

2- وفى معرض حديثه عن كتاب جالينوس فى القوى الطبيعية يقول: "وقد ترجم وهذا الكتاب إلى السريانية سرجس ترجمة سوء ثم ترجمته أنا إلى السريانية وأنا غلام قد أتت علىّ سبع عشرة سنة أو نحوها لجبريل بن بختيشوع ولم أكن ترجمت قبله إلا كتاباً واحداً سأذكره بعدُ وترجمته من نسخة يونانية فيها إسقاط، ثم إنى تصفحته إذا أحسنت فوقعت منه على إسقاط آخر فأصلحتها وأحببت إعلامك ذلك لكيما إن وجدت لهذا الكتاب من ترجمتى نسخاً مختلفة عرفت السبب فى ذلك".[2]

---

(1) رسالة حنين بن إسحق إلى على بن يحيى، نشرة عبد الرحمن بدوى، ص151.
(2) المرجع السابق، ص154 .

3- وعن كتاب تعرُّف علل الأعضاء الباطنة، يقول: "وقد كان بختيشوع بن جبريل سألنى تصفحه وإصلاح إسقاطه ففعلت بعد أن أعلمته أن ترجمته أجود وأسهل فلم يقف الناسخ على تخلص المواضع التى أصلحتها فيه وتخلص كل واحد من تلك المواضع بقدر قوته فبقى الكتاب غير تام الاستقامة والصحة إلى أن كانت أيامنا هذه وكنت لا أزال أهمّ بإعادة ترجمته.(1)"

4- وعن كتاب حيلة البرء لجالينوس؛ يقول إن سلمويه أراد أن يصلح الترجمة "فقابلنى ببعض المقالة السابعة ومعه السريانى ومعى اليونانى وهو يقرأ على السريانية وكنت كلما مر بى شئ مخالف لليونانى خبرته به فجعل يصلح حتى كبر عليه الأمر وتبين له أن الترجمة من الرأس أرخى وأبلغ وأن الأمر يكون فيها أشد انتظاماً" (2). ثم يتابع كلامه قائلاً: "وكانت عندى للثمانى المقالات الأخيرة منه عدة نسخ باليونانية فقابلت بها وصححت منها نسخة وترجمتها بعناية ما أمكننى من الاستقصاء والبلاغة فأما الست مقالات الأول فلم أكن وقعت لها إلا على نسخة واحدة وكانت مع ذلك نسخة كثيرة الخطأ فلم يمكنى لذلك تخلص تلك المقالات على غاية ما ينبغى. ثم أنى وقعت على نسخة أخرى فقابلت بها وأصلحت ما أمكننى إصلاحه وأخلو إلى أنى أقابل به ثالثه إن اتفقت لى نسخة ثالثة فإن نسخ هذا الكتاب باليونانية قليلة" .(3)

5- وعن كتاب جالينوس فى العروق الضوارب، يقول: "وقد كنت ترجمته وأنا غلام إلى السريانية لجبريل إلا أنى لم أثق بصحته لأن نسخته كانت واحدة كثيرة الخطأ".(4)

6- وعن كتاب جالينوس فى الامتلاء، يقول: "وقد ترجمته منذ

---

(1) المصدر السابق، ص 155.
(2) المصدر السابق، ص 158.
(3) المصدر السابق، ص158 - ص159.
(4) المصدر السابق، ص 163.

قريب لبختيشوع على نحو ما من عادتى أن أستعمله فى الترجمة من الكلام" .[1]

7- وعن كتاب جالينوس فى قوى الأغذية، يقول: "وقد كان ترجمه سرجس ثم أيوب وترجمته أنا لسلمويه فى المتقدم من نسخة لم تكن صحيحة ثم إنى من بعد هممت بنسخة لولدى وكانت قد اجتمعت له عندى باليونانية عدة نسخ فقابلت به وصححته وأخرجت جملة بالسريانية" .[2]

إن هذه النصوص القليلة التى أمكن استخلاصها من رسالة حنين بن إسحق، تؤلف أساساً، لا بأس به، مع أقوال وتحقيقات بعض المستشرقين والباحثين العرب حول طريقة حنين، أو إن صح التعبير "المنهج العلمى لدى حنين فى الترجمة". وفى هذا الصدد نلاحظ أن المستشرق الألمانى برجستراسر Bergstrasser وفرانز روزنتال Ronsenthal وكذلك ماكس مايرهوف Meyerhof[3] ، يدفعون بمجموعة من الآراء حول منهج حنين وطريقته فى مقابلة المخطوطات أو النسخ بعضها ببعض. ففى فقرتين متتاليتين يذكرهما براجستراسر عن حنين يرى أنه لم تكن له ثمة طريقة خاصة به، وإنما كانت طريقته اتباعاً دقيقاً لتقاليد وتعاليم المدرسة السريانية فى الترجمة، يقول برجستراسر فى الفقرة الأولى "ونحن نرى فى تقاليد المدرسة اليونانية - السريانية، أمثلة كافية للوقوف على طريقة مقابلة المخطوطات. فقد كان معروفاً عند هذه المدرسة ، أن مقابلة المخطوطات المختلفة لكتاب ما، هى الوسيلة الوحيدة لإقامة نص موثوق به. وكان الغرض من استعارة الكتب بين علماء السريان هو قراءتها ونسخها ومقابلتها"[4]. ثم نجد برجستراسر فى فقرة أخرى ليست بعيدة عن هذا الموضع يقول: " وكانت المدرسة

---

(1) المصدر السابق، ص166.

(2) المصدر السابق، ص169.

(3) **Meyerhof, M**(1926)., *New Lights on Hunain b. Ishaq*, Isis, vol. VIII, ,PP.685,724.

(4) برجستراسر ، أصول نقد النصوص ونشر الكتب، ص93.

اليونانية - السريانية تدرك تماماً فائدة مقابلة المخطوطات، ونحن نعرف أن حنيناً قد استخدم قواعد المقابلة فى عمله، ولكنها لم تكن من ابتداعه شخصياً. وهو حينما سماها (عادته شخصياً) كان يعنى أنه التزم تطبيق قواعد أكثر مما التزمها من سبقوه. ويخبرنا حنين عن الطريقة التى كان يستخدمها فى المقابلة عند حديثه عن الترجمة السريانية لكتاب من كتب جالينوس بقوله: (سبق أن أوردنا النص) .... وكان حنين معنياً بفن المقابلة لتطبيقه فى أدب الترجمة، ولم يكن للمقاييس التى استخدمها ما يناظرها أو يفوقها فى الأدب العربى المتأخر" .[1]

ويتفق روزنتال فى الرأى مع برجستراسر، ويعتقد أنه اكتشف الطابع المميّز لأسلوب حنين فى الترجمة، ويعتقد أيضاً أن الأسلوب الذى كان يتبعه حنين فى الترجمة برتابة ودقة هو أحد التقاليد الرئيسية للمدرسة السريانية - الإغريقية فى الترجمة، وأن هذا الأسلوب لم يكن من ابتداع حنين، وفى هذا الصدد يقول روزنتال : "ونحن لا نظن أن طريقة حنين فى معارضة المخطوطات التى كان يعالجها كانت من ابتكاره، بل يجب أن يكون قد اقتبسها عن التقليد الذى كان معروفاً فى حلقات الترجمة السريانية - اليونانية"[2]. ويقرر فى فقرة أخرى: "نعم إن حنين عندما يتكلم عن حقل خاص هو حقل الترجمة من لغة إلى أخرى. ولا شك أيضاً أن المستوى العلمى الذى كان يعمل عليه لم يصل إليه المشتغلون بالأدب العربى فيما بعد ولا فاقوه من حيث الجودة والأمانة" .[3]

والواقع أن هذه النصوص وغيرها تكشف عن تمكن حنين بن

---

(1) المرجع السابق، ص94.

(2) فرانز روزنتال ،مناهج العلماء المسلمين، ص72، وكذلك:

Rosenthal, F(1975).. *The Classical Heritage In Islam*, London, Routledge and Kegan Paul, p. 17ff

(3) فرانز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين،ص73.

إسحق من ذلك الحقل الذى أخذ على عاتقه مهمة إرساء قواعده، وهو حقل الترجمة. ومع إن الترجمات من اليونانية أو السريانية إلى العربية كثرت فى عهد حنين، وأوضح دليل على هذا كتب التراث القديمة وما سجلته من مؤشرات على ازدياد الروح العلمية فى هذا العصر، إلا أن ترجمات حنين على وجه الدقة فاقت غيرها وجذبت اهتمام المشتغلين بدراسة التراث، فقد وجد برجستراسر نتيجة لبحثه فى مؤلفات حنين ما يمكنه من أن يختص تراجم حنين بالثناء دون غيرها لأن "تراجم حنين أفضل ودقتها أعظم. ومع ذلك فإن الإنسان يخيل إليه أنها ليست نتيجة مجهود صادق ولكن نتيجة تمكن وثيق من اللغة وحسن تصرف فى مذاهبها، ويتجلى ذلك فى سلاسة التوفيق بين اليونانية والعربية والدقة المتناهية فى التعبير والإيجاز" [1]، وتلك سمة أساسية من سمات أسلوب حنين وطريقته التى أرست قواعد العمل فى بيت الحكمة بصفة خاصة، وحقل الترجمة والنقل بصفة عامة. ولا شك أن تلامذة حنين وزملائه الذين عملوا معه فى بيت الحكمة فرض عليهم الالتزام التام بتلك القواعد، خاصة وأن الأستاذ حنين كان يراجع كل ما ينجزه الآخرون، ومراجعته تلك تعد بمثابة صك اعتماد إنجاز هذا المترجم أو ذاك.

إلا أن السؤال الهام الذى يتبادر إلى الذهن هو: ألم يذكر مؤرخو التراث سمات أسلوب حنين وطريقته ؟ وإذا كانت الإجابة بالإثبات. فهل تكشف عن منهج معين لحنين فى حركة العلمية، إن فى الترجمة أو التأليف؟ وإن كانت الإجابة تؤكد هذا الافتراض، فما هى معالم هذا المنهج وخطواته، والطريقة التى وفقاً لها سايرت حركة الترجمة الدفع العلمى فى عصر كان المسلمون فيه عطشى يتطلعون إلى معرفة علمية تواكب معرفتهم الدينية؟

---

(1) Bergstraesser, Hunain Ibn Ishak Und Seine Schule, Leiden, 1913. p.28.

والنص نقلا عن ماير هوف، مقدمة العشر مقالات فى العين، الترجمة العربية ص30، المقدمة الإنجليزية . p.XXV

الإجابة على التساؤلات المطروحة تكشف لنا بلا ريب أن حركة الترجمة العلمية، فى عصر حنين بن إسحق، كانت تسير وفق أصول وقواعد، إن الجهد العلمى الذى بذله حنين فى إرساء قواعد المنهج فى تحقيق مخطوطات التراث يكافئ مانقله من التراث اليونانى، وما دوّنه بالعربية والسريانية معاً. وهذان معاً يشكلان أكثر العمل العلمى الذى تم إنجازه بصورة رسمية أو شبه رسمية فى القرن الثالث الهجرى.

حقيقة دوّن ابن أبى أصيبعة أشياء كثيرة عن حنين بن إسحق وحفظ أكثر ما خلفه هذا العبقرى من تراث؛ إلا أن النصوص التى خلفها ابن أبى أصيبعة وأودعها مؤلفه عُيون الأنباء، رغم المآخذ الفنية التى نأخذها على ابن أبى أصيبعة، تقدم لنا مادة يعوزها النقد والتركيب، وإذا كنا نتطلع لمعرفة ما هو جديد، فإنه يجب علينا أن نعمل ملكة النقد والتحليل والتركيب فى المادة الموجودة بين دفتى الكتاب، لكن هذا على أية حال لن يغنى عن نص هام قدمه لنا مؤلف كتاب " الغيث المسجم فى شرح لامية العجم"، الشيخ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى المتوفى فى القرن الثامن الهجرى (764هـ) حيث يقول فى لغة بليغة تستخدم أسلوب التحليل والنقد معاً : "وللتراجمة فى النقل طريقان أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصى وغيرهما وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتى بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها فى الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها وينتقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتى على جملة ما يريد تعريبه. وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما أنه لا يوجد فى الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية ولهذا وقع فى خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها. الثانى: أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً وأيضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهى كثيرة فى جميع اللغات. الطريق الثانى: فى التعريب طريق حنين بن إسحق والجوهرى وغيرهما وهو أن يأتى إلى الجملة فيحصل

معناها فى ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها. وهذه الطريق أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين بن إسحق إلى تهذيب إلا فى العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيماً بها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعى والإلهى فإن الذى عربه منها لم يحتج إلى إصلاح". [1]

إننا إذا أجرينا تحليلاً داخلياً نقدياً لهذا النص بالإضافة إلى النصوص الأخرى التى قدمها روزنتال وبرجستراسر ومايروهوف وغيرهم، أمكننا أن نصل لمميزات الطريقة الحنينية فى العمل الذى أنجز فى القرن الثالث الهجرى.

خصائص طريقة حنين :

يقول قنواتى[1]: كان حنين بن إسحق حريصاً على تأدية المعنى بدقة، فاهماً تماماً مقتضيات النشر العلمى ووجوب الرجوع إلى أحسن المخطوطات، كما أن ترجمته بصفة عامة امتازت برصانة الأسلوب العربى.

أما ماكس مايرهوف[2] فقد أشار فى مقالته عن "العلوم والطب" أن المخطوطات العديدة التى لحنين بن إسحق، ولازالت موجود بمكتبات القسطنطينية مثلاً ولم تحقق حتى الآن، تكشف عن حرية فى تصريف الترجمة ومقدرة عجيبة للمترجم فى اللغة العربية. أما أسلوبها فسهل التناول خال من التعقيد إذا ما قورن بأصله اليونانى، مع دقة فى التعبير وخلو من الحشو والركاكة . إن تفوق حنين، الواسع الاطلاع، والشخصية الرئيسية فى عصر المترجمين، كان سبباً لصيرورته مثلاً يحتذيه المترجمون الصغار، حتى أنهم كثيراً ماصاروا ينسبون إلى أستاذهم مايترجمونه. وتشير تآليفه الكثيرة العدد وشروحاته وتعليقاته

---

(1) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى، الغيث المسجم فى شرح لأمية المعجم، ص79.

(1) قنواتى، تاريخ الصيدلية والعقاقير، ص 121، 122.

(2) ماكس ماير هوف، العلوم والطب، مقالة فى تراث الإسلام، ص454 - ص456.

على آراء جالينوس، أنه أخرج كتبه على هيئة كتب دراسة لتلاميذه.

3- يشير تحليلنا لنصوص حنين المتعددة، وقد عايشناها لوقت طويل، أن مترجمنا هذا كان يحترم النص الأصلى من حيث المضمون، وفى كثير من الأحيان كان يلتزم بالشكل أيضاً. وهذا يعنى أنه يتميز بعمق النظرة وصحة الاستدلال، وأصابة الفكرة ، فضلاً عن التعبير الأنيق والتنغيم العذب. وكان يوفى الفكرة حقها، وفى كثير من الاحيان كان يترجم كل كلمة وردت فى الأصل، ولا يتسرع فى اعتبار هذه الكلمة أو تلك حشو أو تزيد. وقد برهن أن على المترجم أن يقاوم ميله إلى الاختصار مضحياً بجملة هناك وكلمة هنا. ومن حيث أدوات الربط وجدناه فى كثير من كتبه يميز بين الواو والفاء، وبين الفاء وثم، وحروف الجر ومعانيها لأنها مع الفعل والوصل أساس البلاغة. وقد كان الرجل فطناً إلى الصعوبات المتضمنة فى كل هذه العملية، لأنه قد يصبح من العسير فى كثير من الحالات نقل الصور الخيالية والأقوال الدارجة والكلمات المأثورة ووجوه البلاغة الأخرى، من لغة إلى أخرى؛ وربما يكون السبب الحقيقى فى هذا أن لكل لغة رصيدها واختلافاتها، وتباين نظرة الناطقين بها إلى الكون والأشياء.

4- تثبت لنا دراسة نصوص حنين ضرورة أن يجئ النقل موافقاً لروح اللغة المنقول إليها ولتقاليدها وقواعدها، وهذا يتطلب معرفة جيدة بنحو هذه اللغة وتلك وطريقتهما فى التعبير، كما يتطلب ذخيرة من المفردات لا بد منها. وقد توفر كل هذا لحنين بن إسحق الذى أمسك بناصية لغات أربع بين بنانه.

5- ومن النصوص المتعددة التى بين يدينا يشير حنين إلى ضرورة أن يقوم المترجم - بعد إنجاز ترجمته - بإعادة قراءة النص المترجم بمعزل عن الأصل، وأن يعمل جاهداً على التخلص من الرواسب التى تولدت لديه أثناء عملية الترجمة، ويضع نفسه

مكان القارئ الذى لا يعرف النص الأصلى ولا اللغة التى ... منها، حتى يمكنه أن يكتشف ما قد يكون وقع فيه من أغلاط.

6- لقد اعتمد حنين ومدرسته منهجاً علمياً يجمع عدة مخطوطات للأصل الواحد، ومقارنتها ببعضها، وتحقيق النصوص الواردة فيها، ثم نقلها وترجمتها إلى السريانى أو العربى.

ويتفق كل ما ذكرناه من الخصائص مع ما يراه روزنتال من شروط يجب أن تتوافر فى المترجم حتى تجئ ترجمته جيدة. ومن بين ... هذه الشروط أن يكون المترجم ثقة، حسن الإطلاع فى اللغة المترجم منها والمترجم إليها، ملماً بالموضوع الذى يترجمه، ويجب أن يكون أسلوبه فى الترجمة قريباً من أسلوب المؤلف الأصلى، ولا ينبغى أن يكون أقل منه فى المرتبة.

7- وفى سطور قليلة أشار محمد كامل حسين[1] إلى أن ترجمات حنين اتسمت بكثير من " الذكاء والعلم" مما يدل على أنه كان يفهم مادة ما يترجم. كما كان عليه أن يترجم المصطلحات التى لا يتم فهمها بغير تفهم معناها. وقد استطاع أن يبقى اللغة العربية بعيدة عن اللغة العامية، وهذا ما جعله المرجع الأكبر للمترجمين جميعاً، وكان إقراره لترجمة كتاب ما خير دليل على صواب الترجمة .

8- كثيراً ما كان حنين يصف بعض ترجمات الآخرين بأنها "رديئة"، ويقوم بإعادة الترجمة مرة أخرى، وهذا ما فعله فى كثير من الأحيان فى بعض مترجماته التى نقلها فى صدر شبابه، فهل هذا يعنى أن تلك الترجمات كانت رديئة فعلاً ؟ لدينا افتراضان: الأول، إما أن تكون الترجمة الموصوفة رديئة فعلاً، وفى هذه الحالة كان لا بد لمترجمين آخرين أن يفطنوا إلى هذا الأمر، وهذا ما لم يحدث، وظلت تلك الترجمات معمولاً بها، يدرس عليها الطلاب، كما هو الحال فى الكتب التى كانت تدرس

---

(1) محمد كامل حسين، "فى الطب والأقرباذين"، ص75.2

بالإسكندرية ونقلت إلى السريانية، لقد وصف حنين بعضها بأنها "رديئة". والافتراض الثانى أن يكون مستوى حنين فى الترجمة رفيعاً وعالياً إلى درجة كبيرة جداً بحيث كان ينظر إلى هذه الترجمات على أنها ليست دقيقة، أو أنها ليست جيدة، أو بتعبيره هو "ترجمات رديئة". ومن جانبنا نرجح هذا الافتراض. لكن ينبغى أن نشير إلى أن حنين بن إسحق أشار إلى هذه المسألة فى مرحلة متأخرة، وليس فى صدر شبابه. ومن ثم ينطبق على ترجماته من صدر شبابه المقولة التى تصدق على الافتراض الأول، والدليل على حجية هذا التصور الإشارات المتعددة التى أوردها حنين فى كتابه إلى على بن يحيى ويذكر فيها " لما اكتملت لى العدّة" أى بعد أن تمكن فى الترجمة، وأصبح قيماً فيها، متمرساً عليها، يعرف الإجراء المتبع حين ينقل من لغة إلى أخرى.

تلك هى أهم المعالم والخصائص التى تميزّ طريقة حنين بن إسحق بصفة خاصة، ومدرسته بصفة عامة. فقد سار أتباعه وتلامذته على نهجه بكل دقة، يرجعون إليه ليصحح أو يراجع، أو يشرح ويفسر. كل هذا شكل الروح العلمية التى سادت عصر الترجمة الحقيقى الذى تصدره حنين بن إسحق. وربما كان فرانز روزنتال على حق حين زعم أن من أتوا بعد هذا العصر لم يمتلكوا ناصية العلم تماماً ذلك " أن الممثلين الحقيقيين للفلسفة اليونانية بين المسلمين فى القرنين التاسع والعاشر وهم الكندى (ت 870م)، والسرخسى تلميذه (+899)، والفارابى (+950)، وأبو سليمان المنطقى السجستانى (+985)، والعمرى وكل من تلاهم لا كانوا يعرفون السريانية ولا اليونانية"[1] ، تلك الميزة التى توفرت للرعيل الأول الذى اضطلع بمهمة شاقة حين نقل وحقق، وقارن

(1) **Rosenthal, F**(1956)., “State and Religion According to Abu I- Hasan Al- Amir, Islamic quarterly , III, p. 45

ونقد، وشرح وفسر، بناءً على معرفة تامة باللغة غريبها وذائعها، وهذا ما أدى إلى تطور العلم بصورة طيبة في هذا العصر.



الفصل السادس

مدرسة حنين بن اسحق

إن أهم ما يميّز الأستاذ، العالم، المفكر، أن تستمر أفكاره وتعيش عبر الأجيال، وأن يحملها الأتباع المخلصون الذين يقدّرونها حق قدرها، ويعملون بها لتكون نبراساً للأجيال. تلك سمة أساسية من سمات المفكرين، وهى لا تتكامل ولا تتحقق إلا إذا تكونت حلقة درس حول الأستاذ، تأخذ عنه ، وتنقل للآخرين. والجامعات فى عصرنا هذا تقوم على هذا الأسلوب، رغم ماحدث من تطور فكرى، نظرى وعملى، فى وسائل الاتصال بين الأجيال وبعضها عبر القرون.

لقد عمل حنين بن إسحق على إرساء قواعد علمية ثابتة ومكينة يمكن بفضلها أن ينتقل العمل العلمي الجاد إلى الآخرين، فكان أن التف حوله الأتباع الذين عملوا معه، وأنس بهم، وأكملوا مسيرته من بعده. عمل مترجماً فى عصر المأمون لكتب الأوائل، وكلف بإصلاح ترجمات غيره من النقلة الذين عملوا فى "بيت الحكمة" لإظهار مواهبهم العلمية والفكرية، وكان التسابق بينهم فى الجودة عنواناً للدقة والاتقان، فضلاً عن حلاوة الأسلوب، وفصاحة اللغة، ورصانة العبارة، وتجانس التركيب، وكانت يد الأستاذ تمتد إلى أعمالهم المتقنة الحلوة لتزيدها حلاوة وتهذيباً، وتنقلها فى ثوب قشيب إلى القارئ. ولا عجب! فإن الترجمات التى امتدت إليها يدى حنين، وأعمل فيها قلمه، ظلت خالدة، وجعلت الناس يقبلون عليها، ويدرسون ما بها، ويشيرون، هنا وهناك، بالثناء على ذلك المترجم الفذ النابغة الذى نقل إليهم وتلامذته ، فكر القدماء ، فى أجمل أسلوب وأحلى عبارة.

والذى لاشك فيه أن الأتباع الذين عملوا مع حنين بن إسحق فى "بيت الحكمة" شكلوا مدرسة ذات طابع مميز. والمدرسة هنا نشأت داخل العمل الذى ترأسه حنين، والذى انبثق عن الدولة أصلاً. وربما جاءت الإشارات التى أوردتها الكتابات المختلفة لتؤكد أن قوام التلاميذ الذين التفوا حول الأستاذ وعملوا معه يتراوح عددهم بين التسعين والمائة. ويمكننا أن نحصل من بين الكتابات المختلفة والمتناثرة هنا وهناك على قائمة غير كاملة بعدد هؤلاء التلاميذ. لكن الذى لا يدانيه شك أن كتب التراث حفظت لنا، أسماء بعض هؤلاء الأعلام، وأشارت إلى أعمالهم، بل لدينا فى كثير من الحالات مخطوطات ومؤلفات، ترجمها ودوّنها هؤلاء الأتباع.. وفى المقالة التى دوّنها ماكس مايرهوف

فى "تراث الإسلام" عن العلوم والطب، يذكر أنه: "كان لحنين بن إسحق أنداد كثيرون يصح أن نسميهم بالمترجمين العظام فضلاً عن حوالى تسعين تلميذاً من تلاميذه اضطلعوا بعمل كهذا ولكنه يقل عنه أهمية" [1] . هل يمكن لنا إذن أن نقف على الأعلام الذين عملوا مع هذا الأستاذ، واقتدوا بطريقته ؟

1- حُبيْش بن الحسن الأعسم :

حبيش هذا ابن أخت حنين بن إسحق، وكان أكثر تلامذته ولاءً له، وأشدهم قرباً منه، عمل معه طوال حياته، يتبادل معه الأفكار، ويسأله ترجمة هذا الكتاب أو مراجعة ذاك، وكان حنين يجيبه إلىما يسأل. كتب عنه ابن النديم فى الفهرست يقول: "حبيش بن الحسن الأعسم، وكان نصرانياً وأحد تلاميذ حنين والناقلين من السريانى إلى العربى. وكان حنين يقدمه ويعظمه ويصفه ويرضى نقله. وله من الكتب سوى مانقل : كتاب الزيادة فى المسائل التى لحنين".[2]

أما ابن القفطى ، فكلما تعودنا منه، يأخذ كلام ابن النديم كما هو بدون تعديل أو تحريف، ويزيد عليه من عندياته، فينقل نص ابن النديم السابق، ويضيف: "وقيل: من جملة سعادة حنين صحبة حبيش له، فإن أكثر ما نقله حبيش نسب إلى حنين، وكثيراً ما يرى الجهّال شيئاً من الكتب القديمة مترجماً بنقل حبيش فيظن الغير منهم أن الناسخ أخطأ فى الاسم ويغلب على ظنه أنه حنين وقد صُحّف فيكشطه ويجعله حنين".[3]

وقد أثبت ابن أبى اصيبعة فى " عيون الأنباء" فقرتين عن حبيش الأعسم، يقول فى أحداها : "حبيش الأعسم بن الحسن الدمشقى، وهو ابن أخت حنين بن إسحق، ومنه تعلم صناعة الطب، وكان يسلك مسلك حنين فى نقله وكلامه وأحواله ، إلا أنه كان يقصّرُ عنه. قال حنين عنه: إن حبيشاً ذكى مطبوع على الفهم، غير أنه ليس له اجتهاد بحسب ذكائه، بل فيه تهاون، وإن كان ذكاؤه مفرطاً وذهنه ثاقباً. وحبيش هو الذى تمم كتاب "مسائل حنين" فى الطب بل وضعه للمتعلمين وجعله مدخلاً إلى هذه

---

(1) ماكس مايرهوف، العلوم والطب، مقالة فى "تراث الإسلام"، بإشراف توماس أرنولد، ص456.

(2) ابن النديم، الفهرست، ص297.

(3) ابن القفطى، أخبار العلماء، ص177.

الصناعة.[1] وفى فقرة سابقة، حين تحدث ابن أبى أصيبعة عن كتاب المسائل لحنين، ذكره قائلا: "وليس جميع هذا الكتاب لحنين بل إن تلميذه الأعسم حبيشاً تممَّه. ولهذا قال ابن أبى صادق فى شرحه له أن حنيناً جمع معانى هذا الكتاب فى طروس ومسودات بيّض منها البعض فى مدة حياته. ثم إن حبيش بن الحسن تلميذه وابن أخت رتب الباقى بعده، وزاد فيه من عنده زوائد، وألحقها بما أثبته حنين فى دستوره" [2].
وهذا وقد وصفه ابن أبى اصيبعة بأنه " ناقل مجود يلحق بحنين وإسحق"[3] . أما بروكلمان فذكر عن حبيش أنه " عاش فى بلاط المتوكل وخلفائه حتى قرب نهاية القرن الثالث. ولا يتيسر دائماً التمييز على وجه قاطع بين نقوله ونقول خاله، وكان هو يعاون خاله كثيراً فى النقل. وقد أدى تشابه رسمى اسميهما فى المخطوطات إلى بعض الخلط بين ترجماتهما"[4] . ورأى بروكلمان هذا شايعه ماكس مايرهوف فى فقرة هامة، فى مقدمته التى أضافها لكتاب العشر مقالات فى العين، والذى نشر فى القاهرة 1928، يقول مايرهوف: "وأنا على ثقة من أن كثيراً من التراجم الزائفة المذكورة آنفاً قد نسبت خطأ إلى حنين. إذ كانت تلك عادة بعض مؤرخى تراجم الحياة فى اللغة العربية. ومما أوقعهم فى هذه الأخطاء تشابه اسمى حنين وحبيش فى الكتابة الخطية أيام أن كانت الحروف لا تنقط فكانا يرسمان هكذا : "حس" ، و "حسس" . [5]

وقد ذكر ابن القفطى الكتب التى عربها حبيش من مؤلفات جالينوس على النحو التالى :

1- كتاب النبض الكبير . 16 مقالة.

2- حيلة البرء.

3- التشريح.

---

(1) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص276.
(2) المصدر السابق، ص271.
(3)المصدر السابق ، ص 2 .79
(4) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربى ، جـ 4 ، ص 117.
(5) ماكس مايرهوف ، كتاب العشر مقالات فى العين ، ص 32.

4- تشريح الحيوان .

5- تشريح الحيوان الميت . مقالتان .

6- علم بقراط بالتشريح.

7- كتاب تشريح الرحم.

8- الحاجة إلى النبض.

9- الحركة المجهولة.

10- آراء بقراط وأفلاطون.

11- منافع الأعضاء.

12- الكيموس.

13- تركيب الأدوية . 17 مقالة.

14- الرياضة بالكرة الصغيرة.

15- الحث على تعلم الطب.

16- تدبير الأصحاء.

أما صاحب الفهرست[1] فقد ذكر لنا ما نقله حبيش من كتب جالينوس بصورة وافية.

1- كتاب تعرف علل الأعراض الباطنة، نقل حبيش ست مقالات.

2- كتاب النبض الكبير، نقل حبيش ست عشرة مقالة أربعة أقسام.

3- كتاب تدبير الأصحاء ، نقل حبيش ست مقالات.

4- كتاب حيلة البرء، نقل حبيش إلى العربى.

هذا ما أثبته ابن النديم من الكتب الستة عشر التى لجالينوس والتى كان يقرأها الأطباء فى الإسكندرية، وترجمه حبيش، أما بقية الكتب فترجمها حنين. وفيما عدا ذلك فقد ترجم من كتب جالينوس.

1- كتاب اختلاف التشريح نقل حبيش إلى العربى مقالتان.

---

(1) راجع : ابن النديم ، الفهرست ، ص 403 ، 404 ، 405

2- كتاب تشريح الحيوان الميت نقل حبيش إلى العربى مقالة.

3- كتاب تشريح الحيوان الحى نقل حبيش إلى العربى مقالتان.

4- كتاب فى علم بقراط بالتشريح نقل حبيش إلى العربى خمس مقالات.

5- كتاب فى علم أرسطوطاليس فى التشريح نقل حبيش ثلاث مقالات.

6- كتاب تشريح الرحم نقل حبيش إلى العربى مقالة.

7- كتاب الحاجة إلى النبض نقل حبيش مقالة.

8- كتاب العادات نقل حبيش مقالة.

9- كتاب آراء بقراط وأفلاطون نقل حبيش إلى العربى عشر مقالات.

10- كتاب منافع الأعضاء نقل حبيش وإصلاح حنين.

11- كتاب خصب البدن نقل حبيش مقالة.

12- كتاب المني نقل حبيش مقالتين.

13- كتاب الكيموس نقل حبيش مقالة إلى العربى.

14- كتاب تركيب الأدوية نقل حبيش الأعسم سبع عشرة مقالة.

15- كتاب الرياضة بالكرة الصغيرة نقل حبيش مقالة.

16- كتاب الرياضة بالكرة الكبيرة نقل حبيش مقالة.

17- كتاب الحث على تعلم الطب نقل حبيش مقالة.

18- كتاب الأخلاق نقل حبيش أربع مقالات.

19- كتاب انتفاع الأخيار بأعدائهم نقل حبيش مقالة.

20- كتاب فى أن قوى النفس تابعة لمزاج لبدن نقل حبيش مقالة.

21- كتاب المدخل إلى المنطق نقل حبيش مقالة.

ويذكر ألفريد جيوم فى مقال له عن "الفلسفة وعلم الكلام" ، صدر فى تراث الإسلام، أنه إذا ما أضيفت أعمال حبيش إلى ما قام به حنين بن إسحق " لم يعد باقياً الشئ الكثير من العلم المعروف فى عالم ذاك الزمن

ولـم ينقـل إلــى العربيــة"[1]. وفـى فقـرة أخـرى هامــة أ. ــافها مـاك س ماير هوف يتحدث فيها عن اعمال إسحق وحبيش اللذين يعتبر هما أكثر تلامـذة حنـين ذكـاء وشـهرة، يقـول : "وبهـذه الطريقـة نقـل إلـى العـالم الإسلامى كل التراث العلمى الضخم الذى خلفه جهابذة اليونان ". [2]

إنه على الرغم من أن إسحق بن حنين كان علامة جهبذ مثل أبيه، وقد يجد القارئ أنه كان من الأجدر أن نتناوله بإعتباره العلم الرئيسى فى مدرسة حنين، إلا أننا فضلنا أن نشير لحبيش بن الحسن الأعسم لأنه ارتبط بحنين، وحدث بعض الخلط بينهما أحياناً، وكان حنين يشاوره ويأخذ برأيه ويعمل به، وكثيراً ما دقق فى التراجم مع حنين. هذا وقد برهن فرانز روزنتال[3] فى أكثر من موضع على أهمية شخصية حبيش الذى نجح مع حنين وإسحق فى نحت وصك مصطلحات بنية ذات درجة عالية من الجودة، بالإضافة إلى سلاسة الأسلوب، والعبارات التى صيغت فيها. أضف إلى هذا أن "من جملة سعادة حنين صحبة حبيش له".

2- إسحق بن حنين (+ 298 هـ) :

شخصية رئيسية وهامة فى مدرسة حنين بن إسحق، نقل من الكتب الهامة مثلما فعل أبيه، واشتغل بالفلسفة والطب. يقول عنه ابن النديم فى الفهرست : " أبو يعقوب إسحاق بن حنين يجار أبيه فى الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية. وكان فصيحاً بالعربية يزيد على أبيه فى ذلك " . [4]

أما ابن أبى أصيبعة فيذكر فى العيون أنه : " كان يلحق بأبيه فى النقل وفى معرفته باللغات وفصاحته فيها ، إلا أن نقله للكتب الطبية قليل

---

(1) ألفريد جيوم ، الفلسفة وعلم الكلام ، مقال فى " تراث الإسلام " ، ص 365.
(2) ماكس مايرهوف ، العلوم والطب ، ص 454.
(3) راجع :
- **Rosenthal . F.**(1956) " State and Religion According to Abu - I-Hasan al - Amiri : Islamic quarterly, III , P. 45
- **Rosenthal F.**(1975, *The Classical Heritage in Islam* , Rutledge and Kegan paul. London . P. 8.

(4) ابن النديم ، الفهرست ، ص 285.

جداً بالنسبة إلى ما يوجد من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس فى الحكمة وشروحها إلى لغة العرب ".[1]

وماكس مايرهوف الذى كتب دراسات رائعة عن حنين بن إسحق، ذكر، فى مواضع متعددة ولده إسحق، يقول : "وإسحق هو أعظم مترجم لكتب أرسطو إلى العربية. ولكن معلوماته فى اللغة العربية كانت قليلة جداً بحيث إنه لم يتمكن من حسن الترجمة. ولقد راجع حنين كثيراً من تراجمه"[2]. ومن الطبيعى أن نسمع مثل هذه العبارات من ماكس مايرهوف، ذلك أنه حين يذكر أن أسحق "لم يكن من حسن الترجمة " ، إنما كان يصدر حكمه على الرجل وترجمته من خلال نموذج ثابت فى عقله وهو "كتابات حنين" التى جذبت حلاوتها القراء وأخذت عليهم ألبابهم. ومع هذا يعترف ماكس مايرهوف بأن إسحق بن حنين شخصية رئيسية فى مدرسة حنين، لعب دوراً هاماً فى استكمال سيرة أبيه، فهو " الذى ترجم بقية كتب أرسطو وشراحه، وأهم الكتب الرياضية والبصرية لإقليدس"[3]. ومن المألوف أن نقرأ فى كتب التراث أن كتاب أصول الهندسة لإقليدس الذى نقله الحجاج بن مطر نقلين أحدهما فى عهد هارون الرشيد والآخر على عهد المأمون، كان على إسحق بن حنين أن ينقله نقلاً جيد، أصلحه ثابت بن قرة الحرانى. ومن أمهات الكتب التى نقلها إسحق كتاب المجسطى وقد أصلح ثابت نقله.

وينبغى ألا يتبادر إلى الذهن أن قولنا : " فلان أصلح نقل فلان " ، يعنى أن من نقل وترجم يتسم بالضعف فى الترجمة، أو هو لا يقوى عليها؛ فليس هذا المعنى هو المقصود، وإنما ما نعنيه أن " من أصلح " هو المراجع الذى وضع أسمه وخاتمة على النقل ليجيزه للقراء، فالرجوع للثقة هنا ضرورى لاعتماد ما نقل، وكأن هذه العملية هى جواز المرور الصحيح للقارئ.

ولقد ذكر ابن النديم فى الفهرست نقولات كثيرة لإسحق بن حنين، خاصة تلك التى تتعلق بالفلسفة الأرسطية، مثل كتاب النفس والكون والفساد، والطوبيقا والأخلاق، وأنالوطيقا وبارى أرميناس، ومقالة

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 274.

(2) ماكس مايرهوف ، كتاب العشر مقالات فى العين ، ص 31.

(3) ماكس مايرهوف ، من الإسكندرية إلى بغداد ، ص 58.

اللام، وريطوريقا.

وأورد ابن أبى أصيبعة[1] قائمة بمؤلفات إسحق بن حنين على هذا النحو:

-1كتاب الأدوية المفردة .

2- كُنَّاش لطيف يعرف بكُنَّاش الخف.

3- كتاب ذكر فيه ابتداء صناعة الطب وأسماء جماعة من الحكماء والأطباء.

4- كتاب الأدوية الموجودة بكل مكان.

5- كتاب إصلاح الدوية المسهلة.

6- اختصار كتاب إقليدس.

7- كتاب المقولات.

8- كتاب إيساغوجى وهو المدخل إلى صناعة المنطق.

9- إصلاح جوامع الإسكندرانيين لشرح جالينوس لكتاب الفصول لأبقراط.

10- كتاب فى النبض على جهة التقسيم .

11- مقالة فى الأشياء التى تفيد الصحة والحفظ وتمنع من النسيان.

12- كتاب صنعة العلاج بالحديد.

13- كتاب آداب الفلاسفة ونوادرهم .

14- مقالة فى التوحيد.

أما ابن القفطى[2] فقد أشار فى تاريخ الحكماء فى مواضع متعددة ومتفرقة إلى الترجمات التى قام بها إسحق بن حنين، وكل التفسيرات والشروحات التى نقلها من اليونانية إلى السريانية أو العربية، وإصلاح ثابت ابن قرة الحرانى لأعماله، وجاءت قائمة ابن القفطى فى هذا

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، 275.

(2) راجع : ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، 35 ، 36 ، 37 ، 40 ، 41 ، 42 ، 64 ، 98.

الصدد مستمدة من ابن النديم أصلاً.

3- موسى بن خالد :

ذكر ابن النديم [1] فى الفهرست أن : "موسى ويوسف ابنا خالد، وكان يخدمان داود بن عبد الله بن حميد بن قحطبة وينقلان له من الفارسية إلى العربية"، وقد ورد قول ابن النديم هذا ذاكراً إياهما فى زمرة النقلة من الفارسى إلى العربى.

وفى طبقات الأطباء لابن جُلْجُل[2] جاء أن المتوكل على الله اختار حنين للترجمة، وجعل له كتاباً نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا كاصطفن بن بسيل وموسى بن خالد الترجمانى ويحيى بن هارون. ونجد أن هذا النص ذاته ينقله ابن القفطى[3] فى تاريخ الحكماء.

أما ابن أبى أصيبعة فيذكر عن موسى بن خالد أنه : " كان لا يصل إلى درجة حنين أو يقرب منها"[4]، وأنه وجد من نقل موسى ابن خالد كتباً كثيرة من الستة عشر التى لجالينوس وغيرها .

4- عيسى بن يحيى بن إبراهيم :

كان فهرست ابن النديم[5] ولا يزال معيناً لا ينضب لكل باحث فى التراث، فمما ذكره ابن النديم حين عرض لأسماء النقلة من اللغات إلى اللسان العربى، كما ذكر أيضاً أن من تلامذة حنين بن إسحق ومن الناقلين المجودين عيسى بن يحيى بن إبراهيم .

ويتفق ابن أبى أصيبعة مع رأى ابن النديم فيقول عنه : "كان أيضاً تلميذاً لحنين بن إسحق، وكان فاضلاً ، أثنى عليه حنين ورضى نقله، وقلده فيه" .[6]

ويثبت ابن القفطى فى أكثر صفحات تاريخ الحكماء التى أورد

---

(1) ابن النديم ، الفهرست ، 342.
(2) ابن جلجل ، طبقات الأطباء ، ص 69.
(3) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 171.
(4) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء، ص 281.
(5) ابن النديم ، الفهرست ، ص 341.
(6) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 279.

فيها ذكر فلاسفة اليونان ومؤلفاتهم التى ترجمت فى العالم الإسلامى إبان تلك الفترة الهامة من تاريخ العلم فى الشرق العربى، يذكر المؤلفات المختلفة ومترجميها، وتبين من مواضع متعددة فيها أن عيسى بن يحيى أجرى ترجمات عديدة تحت إشراف أستاذة حنين بن إسحق، وقد ذكره ابن القفطى بقوله إنه : "من تلاميذ حنين والناقلين المجيدين من اليونانى إلى العربى وله تصنيف فى الطب"(1). ومما يذكر القفطى أنه نقل كتاب السبعين لأوريباسيوس ، وفسر الثمانى مقالات لأبقراط من أبيديميا، ونقل كتاب الفصد لجالينوس، والأدوية المقابلة للإدواء، وفى أن المحرك الأول لا يتحرك. هذا بالإضافة إلى ما أشار إليه حنين بن إسحق من مترجمات عيسى فى الرسالة التى بعث بها إلى على بن يحيى .

ويذكر ابن النديم وابن القفطى معاً أن من سعادات حنين أن ما نقله حبيش بن الحسن الأعسم وعيسى بن يحيى وغيرهما إلى العربى ينحل إلى حنين، ولكننا نشك فى حجية هذه العبارة إذ أن إسهامات حنين جاءت قبل أن يتتلمذ هؤلاء عليه بسنوات طويلة .

5- عيسى بن على :

شخصية أخرى هامة من المترجمين والناقلين الذين عملوا تحت رياسة حنين، قال عنه ابن النديم : " عيسى بن على من تلاميذ حنين، وكان فاضلاً وله من الكتب كتاب " المنافع التى تستفاد من أعضاء الحيوان ". (2)

ويذكر ابن القفطى فى تاريخ الحكماء أن : " عيسى بن على من تلاميذ حنين، وكان فاضلاً مصنفاً ، مشهور التصنيف. ومن ذلك كتاب " تذكرة الكحالين"، وعليها عمل أطباء هذا النوع فى كل زمان،كتاب المنافع"(3). على حين أن أبى أصيبعة عدّه أجل تلامذة حنين، يقول : " عيسى بن على طبيباً فاضلاً ومشتغلاً بالحكمة وله تصانيف فى لك. وكان قد قرأ صناعة الطب على حنين بن إسحق، وهو من أجل تلاميذه.

---

(1) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 247.
(2) ابن النديم ، الفهرست ، ص 414.
(3) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 247.

وكان عيسى بن على يخدم أحمد بن المتوكل، وهو المعتمد على الله ، وكان طبيبه قديماً ، ولما ولى الخلافة أحسن إليه وشرفه وخلع عليه. ومن كتبه كتاب " المنافع التى تستفاد من أعضاء الحيوان" وكتاب " السموم" مقالتان" .[1]

وهناك أعلام آخرون كثيرون فى مدرسة حنين ، لهم نقولات كثيرة راجعها حنين ومنحها جواز المرور إلى القارئ.

لكن أهم ما فى المدرسة العلمية التى نشأت فى بيت الحكمة أن التراجمة الذين علموا مع حنين على اختلافهم كانوا يستخدمون طريقة المقابلة بين النسخ حين يترجمون، ويبحثون بحث مدقق. كما أن معظم هؤلاء أجادوا العربية واليونانية والسريانية، وبعضهم أجاد الفارسية وتمكن منها. وكانوا على علم ودراية بالمصطلحات الفنية المستخدمة يفهمون ما يترجم ولا ينقلون نقلاً حرفياً ، بل يشرحون ويعلقون على المترجمات. وتغلب على هذه المدرسة أيضاً الأمانة والدقة فى النقل والإشارة إلى المصادر وفهم الموضع، وربما كان هذا أهم ما ميزهم عن اللاتين فى العصور الوسطى المسيحية، يقول خير الله: " فبين ما ترجم العرب من اليونانية إلى العربية وبين ما ترجم الإفرنج من العربية إلى اللاتينية نجد البوْن الشاسع بين أمانة أولئك وصدق ترجمتهم وبين تقصير هؤلاء وعدم أمانتهم [2]، فكأن مدرسة حنين كانت بحق مدرسة علمية بكل ما تحمله الكلمة من معنى .

---

(1) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 277.

(2) أمين أسعد خير الله ، الطب العربى ، ص 46.

الفصل السابع

حنين في الميزان

كان من الطبيعى أن تهتم بعض الدراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، والتراث الإسلامى عامة، بدراسة وتحليل عصر حنين بن إسحق، وإلقاء الضوء على هذه الشخصية الفذة.

والواقع أن الدراسات التى بين أيدينا، ووصلتنا حتى الآن، ما هى إلا مجموعة من المقالات والأوراق المتناثرة بين دفتى كتاب هنا أو هناك، أو فى مجلة علمية. أو صدرت فى مؤتمر من المؤتمرات؛ ولم يتوافر لنا أن أطلعنا على مؤلف كامل مخصص لذلك العبقرى، بل وعلى حد علمنا لم يصدر عنه كتاب واحد ، فى الدراسات العربية، وقد يكون صدر فى بعض الدراسات الأوروبية باللغة الألمانية مثلاً أو غيرها مؤلفات خصصت لحنين، لكن هذا لم يتناهى إلينا على أية حال، والقائمة التى وضعها بروكلمان أو ماكس مايرهوف لا تشير إلى كتاب خصص للرجل .

وقد أوضحنا فى هذا البحث أن حنين بن إسحق متعدد الجوانب، إن فى الترجمة أو التأليف، له أسلوبه الخاص، وطريقته التى احتذاها التلاميذ فى مدرسته. وهذه الجوانب المتعددة دفعت الباحثين والدارسين فى كل مكان إلى الثناء على حنين، وخلع بعض الصفات عليه، وقد آثرنا أن نجمع بعض الأقوال والآراء الهامة التى ذكرها بعض هؤلاء ، أو دونها عنه ، لنبرز أهمية الرجل بين المفكرين .

يقول صاحب الفهرست، وهو أقدم مصدر لدينا كتب عن حنين بن إسحق ، أنه " كان فاضلاً فى صناعة الطب فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية ، دار البلاد فى جمع الكتب القديمة، ودخل بلد الروم".[1]

أما ابن القفطى فى تاريخ الحكماء فقد نقل عن ابن النديم، ثم قال: "وكان طبيباً حسن النظر فى التأليف والعلاج ماهراً فى صناعة الكحل"[2]. لكن عبارة ابن القفطى هذه اتبعها بقوله : "وكان فصيحاً

(1) ابن النديم ، الفهرست ، ص 409.
2)) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 117.

فى اللسان العبرانى"، وهذا خطأ واضح وقع فيه ابن القفطى، إذ أن الرجل لم يكن يتكلم العبرية، ولم ينقل عنها، ولكن مصدر خطأ ابن القفطى أنه عرف أن الترجمة السبعينية للتوراه من عمل حنين، ولكنه لم يتحقق من أنه نقل الترجمة عن اليونانية .

وعلى حين فضل صاعد الأندلسى[1]، فى طبقات الأمم، وصفه بأنه "أحد أئمة التراجمة بالإسلام "؛ آثر الذهبى[2] فى كتابه العبر فى خبر من غبر أن يصفه " شيخ الأطباء بالعراق".

لكن ابن خلكان [3] خلع عليه بعض الأوصاف الهامة فى كتابه وفيات الأعيان فيرى أنه "كان إمام وقته فى صناعة الطب"، وأنه كان يجيد لغة اليونانيين إجادة تامة، " وأكثر كتب الحكماء والأطباء كانت بلغة اليونان فعربت، وكان حنين المذكور أشد الجماعة اعتناءً بتعريبها من غيره " . وقد شارك اليافعى اليمنى المكى[4] ، ابن خلكان فى رأيه عن حنين بن إسحق.

أما البيهقى[5] فى تاريخ حكماء الإسلام، فقد وجد فى نشاطه ومجهوده وجهاً من التحدى للعصر حيث يقول "ولم توجد هذه الأزمنة بعد الإسكندر أعلم منه باللغة العربية واليونانية" .

وفى مؤلفه تاريخ الطب العربى وجد لوكلير أن هذا الرجل يُعد أكبر وجه علمى فى القرن التاسع الميلادى، وأنه من أذكى الناس، وأعماله فى تنوعها وتفوقها وأهميتها، وكل ما تحمله من مشاق من أجل العمل العلمى الجاد، كل هذا جعله يتبوء مكان الصدارة فى عصره[6]. ولا يقدح فيه بعض التهم التى رمى بها مثل الكتابة على

---

(1) صاعد الأندلسى ، طبقات الأمم ، ص 55 ، ونفس المعنى نقله الشطي فى كتابه عن الطب عند العرب ، ص 78.

(2) الذهبى ، العبر فى خبر من غير ، ص 20.

(3) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ص 217.

(4) اليافعى المكى ، مرآة الجنان ، ص 172.

(5) البيهقى ، تاريخ حكماء الإسلام ، ص 16.

(6) L' Eclerc, L., Histoire de la Medicine Arabe, T.I. p. 139.

ورقة ثخين أو شرب النبيذ، أو البصق على أيقونة العذراء.

أما ماكس مايرهوف[1] الذى أعمل قلمه مدة طويلة من الزمان باحثاً فى فكر حنين بن إسحق، محققاً لبعض أعماله الهامة، ويعتبر بحق خبيرا بكتاباته يذكر أن الرجل نزل ميدان الترجمة ولم يتجاوز السابعة عشرة من عمره، وقد أصبح زعيم المترجمين العرب والسريان بلا منازع. وفى موضع آخر[2] يصف أسلوبه بأنه كان وافياً بعلم اللغات، وأنه كان ناقداً بارعاً، لم يتورع عن نقد كتاباته ذاتها وهو فى مقتبل عمره. وفى موضع ثالث[3] يذكر مايرهوف حنين بن إسحق بأنه " الفيلسوف العبقرى العظيم المواهب والطبيب النطاسى الواسع الإطلاع، والشخصية الرئيسية فى عصر المترجمين".

إلا أن ألفريد جيوم[4] آثر أن يصف الرجل عن طريق نشاطه ومجهوده العلمى الدائم فبين أنه طاف البلاد بحثاً عن الكتب والمخطوطات، وأنه فى سفراته ورحلاته كان يريد أن يقف على كل ما وعى العالم القديم من الطب.

أما أبوريان[5] فيذكر أن العصر الذهبى للترجمة هو عصر حنين ابن إسحق ويمثل المرحلة الثانية من التطور العلمى الهام، وهذا العصر شهد دقة فى الترجمة من اليونانية إلى السريانية، ومن اليونانية والسريانية معاً إلى العربية، وكانت تلك مهمة مدرسة حنين التى عملت برياسته وقدمت أروع الكتابات والمخطوطات القديمة إلى الفكر.

لكن زيجرد هونكه[6] التى تتبعت الإبداع العربى الإسلامى فى

= نقلاً عن قنواتى ، مرجع سابق ، ص 128.
(1) ماكس مايرهوف ، من الإسكندرية إلى بغداد ، ص 58.
(2) ماكس مايرهوف ، كتاب العشر مقالات من العين ، ص29.
(3) ماكس مايرهوف ، العلوم والطب ، ص 454.
(4) ألفريد جيوم ، الفلسفة وعلم الكلام ، ص 365.
(5) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 24 وما بعدها.
(6) زيجرد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ص 379 - ص 383.

مجالات عديدة من النشاط الفكرى والعملى وجدت أن حنين بن إسحق هذا أكبر مثل للكفاح الرائع من أجل بعث الفكر القديم وتراثه. وأن ترجماته كانت تصيب المعنى بدقة ووضوح. وأن هذا الرجل العبقرى تمتع بمعرفة واسعة فى كل فروع المعرفة. وكان سيد المادة التى يترجمها، يضيف على مواضع الضعف أو الغموض من عنده نوراً يجلوها ، ويخلع عليها ثوباً قشيباً.

وروزنتال[1] الذى اهتم بالتراث الإسلامى، وكذا مناهج البحث عند المسلمين وصف أسلوب الرجل بأنه يتميز بالرتابة والدقة، وأن المستوى العلمى الذى كان يعمل عليه لم يصل إليه المشتغلون بالأدب العربى ولا فاقوه من حيث الجودة والأمانة.

وفى تراث الإسلام الذى دونه شاخت وبوزورث[2] ذكر أن حنين بن إسحق أفضل المترجمين من اليونانية إلى العربية وأغزرهم إنتاجاً ، وأن ميزته الكبرى تكمن فى الطريقة اللغوية التى استعان بها فى تحقيق النصوص الإغريقية، وفهمه للأصول، بصورة فاق بها كل رفاق العصر.

أما قنواتى وسامى حداد ، فقد آثرا أن يصفا الرجل عن طريق أسلوبه وعمله، فيذكر قنواتى[3] أنه كان حريصاً على تأدية المعنى بدقة، فاهماً لمقتضيات النشر العلمى ووجوب الرجوع إلى أحسن المخطوطات، ومن ثم امتازت ترجماته برصانة الأسلوب العربى. وكذلك فعل سامى حداد[4] الذى وجد أن الرجل كان شديد الأمانة فى نقله وترجمته .

أما براون[5] فقد زعم أن الرجل لم يكن أشهر المترجمين فحسب وإنما كان أكثرهم إنتاجاً، لأن سبعة من مؤلفات أبو قراط العشرة

---

(1) روزنتال ، مناهج علماء المسلمين ، ص 72 ، ص 73.
(2) شاخت وبوزروث ، تراث الإسلام ، ص 88 - ص 89.
(3) قنواتى ، تاريخ الصيدلة والعقاقير ، ص 122 - ص 123.
(4) سامى حداد ، مآثر العرب فى العلوم الطبية ، ص 17.
(5) براون ، الطب العربى ، ص 43 - ص 44.

التى ذكرت فى الفهرست تم ترجمتها بمعرفة حنين، وأشرف هو ذاته على ترجمة الثلاثة الباقية، كما أن أكثر كتب جالينوس نقلت بترجمته. ولاشك أن عملية النقل والترجمة عند المسلمين تمت بدون النظر إلى أجناس المترجمين وأديانهم. وبلغة حنين بن إسحق أصبحت اللغة العربية لغة علمية تصلح للنقل والتدريس ولوضع المصطلحات العلمية الفنية.

تلك بعض الأقوال والعبارات التى وصف بها حنين بن إسحق فى الكتابات العربية والأجنبية. ومع هذا احسبنى أننى لم أوفِ الرجل حقه، وربما أتيحت لى الفرصة فى وقت لاحق أن أوسع هذا البحث بصورة أكثر ملائمة لمجهودات هذا الرجل العبقرى .

الباب الثالث

لحظة الإبداع

(الحسن بن الهيثم نموذجاً)

شكلت نظرية الإبصار عند العلماء العرب بعداً مهماً من أبعاد التطور العلمي الذي حدث في فترة ازدهار العلم العربي، وقد جاء هذا التطور بعد أن وقف العلماء العرب على جماع الأبحاث العلمية التي وصلتهم من تراث الأمم السابقة.

والذي لاشك فيه أن دراسة الفيزياء لم تكن بمعزل عن دراسة الطب: تقدم علم الطب في مبدأ الأمر بصورة ملحوظة ، وتراكمت أبحاثه ، والإشارات التي لدينا في التراث العلمي العربي تفيد أن إسهام العلماء العرب في الطب على المستوى النظري والتطبيقي تجاوز التراث اليوناني وتراث الأمم السابقة بكل أبعاده . ولم تكن الفيزياء أقل حظاً من الطب ، إذ أن أبحاث ابن الهيثم وغيره من العلماء أضافت للعلم تصورات جديدة .

ومع أن العالم العربي الحسن بن الهيثم اكتسب شهرة واسعة من الفيزياء ، إلا أنه فيما يبدو مارس مهنة الطب- كما تشير إلى ذلك بعض المصادر العربية - وربما صناعة الكحل على وجه الخصوص، أو ربما جاء اهتمامه بالناحية التشريحية للعين لخدمة أبحاثه العلمية فى مجال المناظر ، وهذا ما يمكن أن نستنتجه من رسالة له بعنوان "رسالة عن العين والإبصار" ومن اهتمامه بتشريح العين ووصف طبقاتها بدقة متناهية .

تحاول الدراسة الراهنة تتبع هذا البعد عند الحسن بن الهيثم من خلال تساؤل رئيسى ينصب على ما إذا كان ابن الهيثم قد صدر في هذا الجانب من بحوثه العلمية عن اعتقاد علمى يربط فيه مباشرة بين تشريح العين ونظرية الرؤية أو الإبصار مما يؤسس علاقة بينهما ،أو بين نظرية الرؤية ونظرية الادراك ؛ ذلك أن نظرية الرؤية كانت محور كل البحوث التى انصبت على الابصار ؛ على حين أن النظرية الثانية وهى نظرية الادراك تعتبر محور البحوث المعرفية (الإبستمولوجية) التى تدور حول السؤال: كيف نعرف ، ومكونات الفعل المعرفى ، وشروط المعرفة ، وما إذا كان هذا الجانب قد شكل بعداً جديداً في الدراسات العلمية العربية أم لا ؟

إن ما تعرضه الدراسة الراهنة يشكل تطوراً مهماً في مسيرة فهم الجوانب العلمية والعقلانية النقدية عند الحسن بن الهيثم ، خاصة وأن النظرة التي نأخذ بها تتمثل في أن دراسات وأبحاث ابن الهيثم تمثل كلاً

متكاملاً ، وكأن جوانبها تعبر عن حلقة فكرية واحدة مترابطة كحلقات السلسلة الواحدة . وبهذا المعنى أيضا يمكن فهم تصور العلم في أي فترة من الفترات ، كما يمكن فهم مسألة تشريح العين عند الحسن بن الهيثم ومدى ارتباطها بالبحوث التى أجريت فى هذا الميدان من قبل ، والطفرة التى أحدثتها فى مجال الطب العربى ، وبصفة خاصة مجال طب العيون. فضلاً عن هذا فإن تناول هذا الجانب سيكشف عن طبيعة التعليم والدرس العلمى فى طب العيون ، واستمرار هذا التقليد لدى المدارس العلمية المختلفة .

وربما جاءت التصورات المعروضة في هذا الجانب بمثابة نقطة تحول في إطار الكشف العلمي عند ابن الهيثم ، وفى ترابطها مع تصورات أخرى في إطار تاريخ العلم . وهذه مسألة ينبغي التأكيد عليها. على أنه من جانب آخر علينا أن نؤكد أن التصورات والأفكار التي تطرحها هذه الدراسة تعبر عن قراءة جديدة لأفكار ابن الهيثم ، وهى بالضرورة قراءة تنشأ من معايشة النص ومحاولة فك شفرته الأساسية.

إن الدراسات التي تريد أن تتناول العلم العربي وتاريخه لابد وأن تتخذ منطلقات جديدة للدراسة ، إذ لم يعد يصلح بحال من الأحوال أن نتعامل مع العلم العربي على إنه مجرد تاريخ ، بل الأحرى علينا أن ننظر إلى العلم العربي وتاريخه على إنه أحد أهم مصادر تطور الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة العلمية)، وعلى إنه اتبع في مجمله قواعد وأصول منهجية تعارف عليها العلماء وأخذوا بها في فترات الازدهار والانكسار وأصبحت تقاليد راسخة لدى العلماء . وتلك مسألة على درجة كبيرة من الأهمية ، لأنها تكشف عن دور فاعل في إطار تاريخ العلم العام .

إن المسألة المهمة الآن تتمثل فى ضرورة فهم موقف ابن الهيثم من تشريح العين . هل قام ابن الهيثم فعلا بترشيح العين ومعرفة طبقاتها ووظيفة كل منها ؟ أم أن ابن الهيثم اعتمد على الكتابات السابقة فى تشريح العين ، وجعلها أساساً فهمه لوظيفة كل طبقة من طبقات العين؟ أو بمعنى آخر ، هل كان ابن الهيثم تشريحيا؟ وما الذى يجعلنا نربط بين النص والعين عند ابن الهيثم؟ هذه التساؤلات تشكل منعطفاً مهما فى فهم البحوث العقلية والطبية عن تشريح النص والعين فى عصر ابن الهيثم ،

والنقلة التى أحدثها ابن الهيثم فى هذا الصدد ، وما انتهت إليه وتأثيرها فى البحوث اللاحقة ، خاصة وإننا نعلم أن طب العيون حظى بدراسات وبحوث متعددة عبر تاريخ الطب العربى ، مما أدى إلى تطور هذا الجانب العلمى بصورة واضحة ، أكثر من فروع الطب الأخرى .
أقول: كان ابن الهيثم مهتماً بتشريح النص عقلياً من الناحيتين البنائية والوظيفية، كما كان مهتماً بتشريح العين وبيان بناء ووظيفة كل طبقة من طبقاتها فى عملية الرؤية ، فهل هناك ثمة علاقة بين تشريح النص وتشريح العين عند ابن الهيثم؟

سوف يجد القارىء من خلال العديد من المقارنات التى ستكشف عنها هذه الدراسة، إلى أى حد شكلت اسهامات الأطباء فى هذا الجانب التواصل العلمى الفاعل للدراسات الطبية عبر الأجيال بما شكل منظومة علمية رائعة كشفت عن قدرة الذات العربية على الإبداع العلمى ، وعلى التأثير فى العلم الأوروبى والنفاذ إلى بنية الفكر الغربى إبان فترة النهضة الأوروبية.

الفصل الأول

ابن الهيثم والتشريح المعرفى للنص

يقول الحسن بن الهيثم فى كتاب"الشكوك على بطلميوس" [1]":

الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة فى الشبهات، وحسن الظن بالعلماء فى طباع جميع الناس، فالناظر فى كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أورده. حصلت الحقائق عنده هى المعانى التى قصدوا لها، والغايات التى اشاروا إليها. وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل. ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء فى شىء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم فى شىء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر فى كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعة حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذى هو إنسان، المخصوص فى جبلته بضروب الخلل والنقصان. والواجب على الناظر فى كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره فى متنه وفى جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم أيضاً نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسمح فيه. فإنه إذا سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق، وظهر ما عساه وقع فى كلام من تقدمه من التقصير والشُبه.

ولما نظرنا فى كتب الرجل المشهور بالفضيلة، المتفنن فى المعانى الرياضية، المشار إليه فى العلوم الحقيقة، أعنى بطلميوس القلوذى، وجدنا فيها علوماً كثيرة، ومعانى غزرة، كثيرة الفوائد، عظيمة المنافع. ولما خصمناها وميزناها، وتحرينا إنصافه وإنصاف الحق منه، وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظاً بشعة، ومعانى متناقضة، إلا أنها يسيرة فى جنب ما أصاب فيه من المعانى الصحيحة. فرأينا أن فى الإمساك عنها هضماً للحق، وتعدياً عليه، وظلماً لمن ينظر بعدنا فى كتبه فى سترنا ذلك عنه. ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع، وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك فى سد خللها، وتصحيح معانيها، بكل وجه يمكن أن يؤدى إلى حقائقها.

ولسنا نذكر فى هذه المقالة جميع الشكوك التى فى كتبه، وإنما نذكر المواضع المتناقضة، والأغلاط التى لا تأول فيها فقط، التى متى لم يخرج لها وجوه صحيحة، وهيئات مطردة، انتفضت المعانى التى قررها، وحركات الكواكب التى حصلها. فأما بقية الشكوك فإنها غير مناقضة للأصول المقررة، وهى تنحل من غير أن ينتقض شىء من الأصول ولا يتغير. والله المعين لنا على جميع ذلك بمشيئته.

إذن تعتبر مقالة "الشكوك على بطلميوس" التى دونها الحسن بن الهيثم (355-430هـ) بالإضافة إلى مقدمته التى أعدها لكتاب "المناظر" من أهم الكتابات الإبستمولوجية(المعرفية) التى دونت فى أواخر القرن الرابع الهجرى وبدايات القرن الخامس الهجرى، فإذا نظرنا إليهما معا أمكن لنا أن نقف على مفاهيم وتصورات إبستمولوجية ومنهجية ذات قيمة علمية. وسوف يتبيّن لنا إلى أى مدى كان ابن الهيثم يعبر عن حالة المجتمع العلمى الذى كان يمثله فى ذلك العصر، ونظرة هذا المجتمع للبحث العلمى وقيمته. فهل أراد ابن الهيثم أن يقدم لنا رؤية إبستمولوجية للمنهج يجتمع فيها العقل والنقد معا فى رؤية متكاملة من خلال قراءة النص العلمى ذاته؟ إن هذه المسألة تحتاج وقفة.

---

(1) الحسن بن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابى، دار الكتب، 1971.

البعد المعرفى للشكوك

تبيَّن ابن الهيثم أهمية نص بطلميوس وهذا ما جعله يصنف مقالته لتبدأ بعنوان "الشكوك" ، مما يكشف لنا أنه واجه مشكلة إبستمولوجية علمية بالدرجة الأولى. فنص بطلميوس بالنسبة لابن الهيثم يشكل أثراً معرفياً وعلميًا مهمًا إذ تترتب عليه نظريات علمية تنطلق من مفاهيم وتصورات محددة. ومن ثم تصبح كلمة "الشكوك" هنا بمثابة المنطلق النقدى الذى لم يكن يهدف أصلا إلى تأسيس نظرية علمية بناءً على النص الذى أمامه، وإنما بيان الدلالة المعرفية للنظرية العلمية التى تأسس عليها النص. إن أهم ما نلاحظه هنا أن الحسن بن الهيثم كتب بالإضافة إلى "الشكوك على بطلميوس" كتاب "الشكوك على أقليدس". لقد ترجمت كتب اليونان إلى اللغة العربية وتعلم منها أجيال سبقت ابن الهيثم وطبقت وعملت وفق المعرفة التى وصلت إليها من هذه الكتابات، فكأن هذه الكتابات مارست تأثيراً عقلياً واسعاً فى أجيال المتعلمين؛ ولم يتبين كل هؤلاء أن هناك مواضع متناقضة وتنطوى على أغلاط وكان يجب اكتشافها فى أثناء عملية تحليل المعرفة وتطبيق نتائجها. وعندما يبدأ ابن الهيثم نصه بمصطلح "الشكوك" يريد أن يشد انتباه القارئ، أو العلماء الجدد فى هذا المجال، عن عمد وقصد، إلى أهمية نقد النص، ومن ثم يتخذ مصطلح "الشكوك" عنده بعداً آخر يتمثل فى إحلال موضوع عقلى محل موضوع آخر. ولاجدال أن هذا المصطلح، كما استخدمه ابن الهيثم أيضا، يرتبط بهدف العلم عنده، إذ العلم يهدف إلى تزويدنا بنظريات كافية من الناحية الإمبريقية، ومن ثم فإن قبول النظرية يتضمن الاعتقاد فى أنها كافية من الناحية الإمبريقية، وصادقة بصورة تقريبية.

طالع ابن الهيثم كتابات العلماء السابقين عليه، خاصة علماء اليونان، ودرس كتاباتهم، ووقف على أصول نظرياتهم، ومن ثم فقد أعد نفسه عقليا ليناقش النص (وهو هنا الرؤية الإبستمولوجية التى تمثل حصيلة العلم الذى تناهى إليه) على المستوى المنهجى والإبستمولوجى معا. ومعنى أن ابن الهيثم يُعمل هذا التصور ويتخذ موقفا من رؤية النص عقليا، فإن هذا يطلعنا مباشرة على أنه لم يكن بمثابة المتلقى الإيجابى *Positive* للنص، وإنما كان يعبر عن موقف آخر يسمح له بالانطلاق إلى آفاق النص الرحبة ليطابق بين

رؤية النص وما يمليه العقل. هذا الموقف هو الذى يجعلنا نقول إن ابن الهيثم فى ضوء المصطلح الذى يضعه، وأعنى به "الشكوك" ، يمثل إبستمولوجيا المتلقى السلبى *Negative* الذى لاتبهره رؤية النص بقدر ما يكون غرضه الأساسى الوصول إلى "الحق" *Right* وهو ما عبر عنه ابن الهيثم فى مطلع مقالته بقوله "الحق مطلوب لذاته". هنا نجد أنفسنا مباشرة فى مواجهة أول قاعدة إبستمولوجية يزودنا بها ابن الهيثم، إذ الحق من وجهة نظر العلماء العرب هو الواقع الثابت الذى لايحتمل التأويل، وهو الذى لايمكن أن يدرك على خلاف ماهو عليه إما لأنه مشاهد بالحس أو قائم بالعقل[1]. وقد اعتمد ابن الهيثم على الأمرين، فهو من جانب يذكر بعد سطور قليلة "ولما نظرنا فى كتب الرجل المشهور بالفضيلة.."، أى بطلميوس، اتضح أن هذه الكتب "فيها مواضع مشبهة، وألفاظا بشعة، ومعانى متناقضة.." . لقد طابق ابن الهيثم هنا بين "النظر" و "إعمال العقل"، وهو ما تدل عليه عبارته "معانى متناقضة"، إذ التناقض لايكتشف إلا بالعقل، ولايتوصل إليه إلا بإعمال العقل فى المقدمات والنتائج، فإذا جاءت النتائج على خلاف ما تقرره المقدمات وقع التناقض، ومن ثم انقلب الحق باطلا.

وفق هذه الرؤية سوف نجد أن العقل عند ابن الهيثم بوصفه جوهراً سيشكل محور الأنا المفكرة الواعية التى تحلل وتنقد فى وعى، تلك الأنا التى تنتقل من مستوى الذاتية إلى مستوى الموضوعية اعتماداً على الخبرة وقوة الاستنباط العقلى. وهنا يصبح العقل قوة تجريد وابداع فى الوقت نفسه تؤدى إلى انتاج ما هو جديد على مستوى الرؤية الإبستمولوجية والتطبيق أيضا. أما من الناحية الإبستمولوجية فإن العقل سوف يكشف عن الأبعاد التى تؤدى بالعقل إلى التحول من نموذج إلى نموذج آخر جديد لاتكتنفه تناقضات . وأما من ناحية التطبيق فإن التخلص من التناقضات واحلال نموذج آخر بديل سيؤدى بالضرورة إلى مطابقة النظر، والنتائج التى نحصل عليها، مع الخبرة، على اعتبار أن الخبرة تشكل الأساس الصلب للجانب الإمبريقى.

---

(1) الجرجانى ، التعريفات ، ص 94.

هنا نتبيَّن أن ابن الهيثم نظر **"فى"** (وأركز هنا على **"فى"** التى تفيد الغوص فى بنية النسق المعرفى الذى وصل إلى ابن الهيثم من كتب القدماء) الترابط بين أفكار النسق العلمى عند بطلميوس وعلاقتها بالحجة العلمية ككل، وهو ما جعله أيضا يحدد أن الحق هدفه الأول. فإذا كانت أقوال بطلميوس باعتبارها تمثل حجة *Argument* خالية من التناقض ، كانت الحجة التى صاغها من حيث الشكل، أو الصورة المنطقية، صحيحة، لأن مقدمتها فى هذه الحالة تفضى إلى نتيجتها، لكن هذا لايعنى أن الحجة تكون صادقة، إذ الصدق *Truth* يختلف عن الصحة *Validity*: الصدق يرتبط بالحق، والصحة ترتبط بالشروط المنطقية. كذلك يشكل الصدق قوام الخطاب العلمى إبستمولوجيا، على حين أن الصحة تشكل الهيئة الخارجية للحجة، أو صورتها.

كان ابن الهيثم إذن على وعى تام بهذا التمييز وأصوله معتبراً أن الوصول إلى الحق فى نقد الآراء إنما يلزم عنه أن نفحص فى الحجة العلمية أمرين أساسيين وهما: الأول، الإتساق *Consistency* الذى يوجب ألا تكون الحجة متناقضة. والثانى هو التضمن *Implication* الذى يسمح باستنباط النتيجة من المقدمات (الإتساق يشير إلى الجانب الإبستمولوجى، والتضمن يشير إلى الجانب المنطقى). وبهذا المعنى كان ابن الهيثم رائداً للعقلانية العلمية.

أضف إلى هذا أن "النظر" و "إعمال العقل" يعنى بالنسبة لابن الهيثم تقديم العقل على النص، مما يشير إلى أنه كان على درجة كبيرة من الوعى والإدراك بالنص وسياقه على مستوى الخبرة العلمية، وهو ما يشير إلى الالتحام المباشر مع بنية النص ليصل إلى الحق، وهو ما أشار إليه حين حدد أدق الواجبات الإبستمولوجية على قارئ النص الذى ينظر فى كتب العلوم التى تناهت إليه ليلتحم مع بنيتها المعرفية بصورة دقيقة حيث "يجيل فكره فى متنه وفى جميع حواشيه"، ليعطى النص وزنه الحقيقى "فلا يتحامل عليه ولايتسمح فيه"، وهذا لايتسنى الوصول إليه مالم ننفذ إلى أعماق النص، ليصبح النص فى بؤرة الوعى، ويأتى النقد معبراً عن البنية العميقة *deep Structure* للنص- لا لمجرد قراءة لظاهر النص- فالعالم "إذا

سلك هذه الطريقة انكشفت له الحقائق".

هنا إذن نكتشف أن ابن الهيثم يحدد مفهوم الاختلاف مع النص ونقده. وهذا فى حد ذاته يعنى أنه يستخدم الجدل بصورة منهجية. وهو يحدد أيضا من خلال هذه الصورة أن النص -على الرغم من كل ما يمكن أن يوجه له من نقد وتفنيد- لايمكن تجنبه. ولاريب أن هذا التصور جعل ابن الهيثم يعمل على تحليل النص بكامله، وهذا التحليل يأتى من وجهة نظره بمثابة عمل أشبه بالتفكيك *Deconstruction* للحجة العلمية التى تأسس عليها النص، لأنه تدرج من المركب إلى عناصره، أى من البناء ككل إلى جزئياته وتفاصيله، أو من الحجة إلى مكوناتها (مقدماتها) أو عناصرها التكوينية. ومن خلال هذا المنهج يكون ابن الهيثم قد سمح لفكره أن يخترق النص، ولكنه فى الوقت نفسه لم يلغ النص، وإنما ترك النص، وخطابه عليه أو قراءته له، مفتوحاً للعلماء من بعده لمراجعته وتصحيحه. ومن خلال هذا المنهج أيضا استخدم ابن الهيثم اللغة كحامل طبيعى للأفكار حتى ينقل للقارئ رسالة محددة.

النقد وبنية النص

يقدم لنا ابن الهيثم هنا رؤية معرفية متكاملة حول النقد، وهو ما ينبغى أن يفهم فى هذا السياق، وهو ما يميز نص ابن الهيثم عن مجرد الانتقاد الذى يرمى أصلا إلى بيان العيوب والمأخذ، ويقف عند هذا الحد الذى يضفى طابعا سلبيا على الانتقاد؛ على حين أن النقد الذى يقدمه ابن الهيثم يشكل نظرية إيجابية فى نشاط العقل ودعم فاعليته. ومع أنه فى هذا الجانب يقدم لنا أصول نقده للنص، إلا أنه يطلعنا فى الوقت نفسه على جوانب رؤيته النقدية. إذ النقد بالدرجة الأولى سوف يؤدى إلى اصدار حكم على النص، وهذا الحكم سوف يكشف عن الجوانب التى أصاب فيها صاحب النص وتلك التى أخفق فيها وامتلأت بالتناقضات، ثم بيان أو كشف تناقضات النص، وهو ما يبدو بوضوح من قوله "وجدنا فيها مواضع مشبهة، وألفاظا بشعة، ومعانى متناقضة، إلا أنها يسيرة فى جنب ما أصاب فيه من المعانى الصحيحة". والمدقق هنا يجد أن ابن الهيثم يصور لنا إعمال النقد على أنه جزء من نظرية يقدمها فى الخطأ،

لأن بيان التناقضات بالنسبة له يعنى أن هناك حقيقة واحدة للشئ، وحين يتدخل العقل بالنقد يعمل على التقويم وبيان جادة الصواب. فكأن التناقضات هنا تشكل جوهر نظرية الخطأ عند ابن الهيثم.

ولكن ما الذى يعنيه نقد النص والحكم عليه؟ إن هذه المسألة تعنى بوضوح تام أن ابن الهيثم الناقد امتلك بالفعل معياراً للصواب وهو الاتساق المنطقى، وما وافق الخبرة والعقل.

إذن فإنَّ ابن الهيثم يتحاور مع النص، ولايتماس معه من خارج، من أجل الوصول إلى الحق . وهذا الحوار فيه خصومة، على ما سوف نرى.

إن طريقة ابن الهيثم هذه تعلمنا درساً جديداً على مستوى الرؤية الإبستمولوجية، إذ أن النفاذ إلى بنية النص العميقة يستتبعه بالضرورة حالة متوازنة من الألفة مع النص، وفى هذه الحالة لن يكون النص غريبا عنا، ولن نشعر نحن باغتراب عن النص وجوهره. وهذه الحالة المتوازنة من الألفة تشكل وعيا ذاتيا بقيمة النقد وأبعاده. وهذا ما جعل ابن الهيثم يشير إلى جانبين مهمين للنقد، أولهما الجانب الإيجابى الذى يفرض على العالم الذى يهدف إلى الوصول للحق "أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه". والخصومة هنا تهدف أولاً إلى الحق، فهى ليست خصومة ذاتية، وإنما هى خصومة تعبر عن درجة العقلانية التى شكلتها رؤية العالم لما وقع فى النص من تناقضات وأغلاط. وهذه الخصومة تجعل العالم فى موقف يتسم بالوعى لأنه فى هذه الحالة يخصم النص "من جميع جهاته ونواحيه". الخصومة هنا تشكل جوهر الحوار مع النص، وهى نزاع بين ابن الهيثم والنص من أجل الوصول إلى الحق، وهو ما يبدو من كلمة ابن الهيثم (ويخصمه). ومن ثم فإن دلالة استخدام كلمة الحق هنا عند ابن الهيثم تشير إلى أنه يميز بين نوعين من الحوار هما: النوع الأول ويشكل الحوار الحقيقى، أو الجدل الحقيقى الذى يهدف إلى إظهار الحق أصلا. وأما النوع الثانى من الحوار الذى يفهمه ابن الهيثم ولايريده ومن ثم ينبه القارئ إليه، هو الحوار الزائف الذى يتأسس على الباطل، ومن ثم لايهدف إلى الحق. ولذا كان حوار ابن الهيثم مع النص وبيان الأغاليط والمعانى

المتناقضة التى وقعت فيه بمثابة الخصومة التى ترفع أبعادها إلى القارئ ذى الإدراك الواعى بالنص ليحتكم إليه فيها.

إذن الحوار بالمعنى الذى ذهب اليه ابن الهيثم هو أول خطوة نحو تأسيس جدل علمى حقيقى بين الأنا والآخر، أو بين الذات التى تلقت العلوم الوافدة، وما تمثله هذه العلوم من بعد معرفى، والآخر الذى شكل بعداً إبستمولوجيا من خلال النسق العلمى. الحوار الذى تأسس إذن من خلال هذا المنهج تحكمه غائية محددة تتمثل فى الوصول إلى الحق.

من الواضح إذن أن الجدل والحوار مع النص عند ابن الهيثم يهدف إلى غايتين أساسيتين هما : الغاية الأول تتمثل فى الوصول إلى اليقين العقلى، وهذه ميزة يحققها نص ابن الهيثم ويكشف بها عن أصول تيار العقلانية الذى تحرك من خلاله الخطاب العلمى العربى فى تلك الفترة من حياة العلم العربى. وأما الغاية الثانية فتتمثل فى خطابه إلى العلماء من بعده .. علماء المستقبل.. العلماء الجدد حيث لايريد لهم أن يمتثلوا لكتب التقليد وآراء الثقاة وكبار العلماء، لأنه يفهم أن هذا الامتثال سيحيل المنظومة العلمية التى تواصلت عبر الأجيال إلى مجرد علم استاتيكىٰ لا إبداع فيه. إنه يريد للعلماء الجدد أن يستمروا فى بحثهم وألا يتوقف هذا البحث أو ينقطع، وهو ما يبدو من قوله "وإظهارها لمن يجتهد من بعد ذلك فى سد خللها"، وهذا المعنى هو الذى يجعل من الالتحام بالنص وسبر بنيته نظاما علمياً ديناميكيا يشكل صورة من صور الإبداع الإبستمولوجى. وبهذا المعنى أيضاً لاتتوقف الفلسفة، أو الرؤية الإبستمولوجية، وإنما تظل فى حالة تدفق مستمر.

وأما الجانب الثانى للنقد فهو الجانب السلبى الذى يفرض على العالم أن "يتهم أيضا نفسه عند خصامه"، حتى لاتتحامل الذات على الآخر، وحتى لاتضيع الفكرة الكامنة وراء النص. فإذا أمكن للعالم أن يقيم هذا التوازن بين جانبى النقد "ظهر ما عساه وقع فى كلام من تقدمه من التقصير والشبه". إن أدق ما يوصف به النقد فى هذه الحالة صفة العلمية، حيث يمارس النقد دوره فى تنظيم الرؤية الإبستمولوجية فى علاقة العقل مع الخبرة من خلال النص. أما إذا

فقد النقد هذا الدور فإنه فى هذه الحالة سيصبح نقداً أعمى وغير علمى وهداماً، وهو ما سبق أن أشار إليه بقوله "فلا يتحامل عليه"، إذ التحامل يفرض التعصب والتحيز والهوى مكان الموضوعية والعلمية. ومن وجهة النظر الإبستمولوجية إذا جاءت قراءة النص من خلال منظور التحيز والهوى يكون كاتب النص قد حقق هدفه تماما إذ فى هذه الحالة ستكون قراءة النص استرسالا مع الطبع، وفيهما لما ذكره صاحب النص، وسوف تتحقق الغاية المنشودة من النص، وستصبح الحقائق عند قارئ النص "هى المعانى التى قصدوا لها والغايات التى أشاروا إليها". ومقصود ابن الهيثم هنا أن رؤية العلماء القدامى سوف تستشرى فى روح العلماء الجدد الذين يقرءون النص، ومن ثم لن يحدث التجديد المنشود، لأن الرؤى الإبستمولوجية ستأتى متطابقة فى الحالتين. ويترتب على هذا أن يصبح النص استاتيكيا لاحياة فيه. إذن ابن الهيثم يريد أن يحرر العلماء الجدد من أسر كتب النصوص التى يمكن أن تجعلهم يرون فى العلم ما رآه القدماء فقط فيحذون حذوهم دون ابتكار أو تصحيح أو نقد.

ينبغى إذن أن نعترف أن ابن الهيثم يربط تصوره النقدى بالحوار المتواصل مع النص، وينبه العلماء الجدد فى المستقبل إلى أن الرؤية النقدية للنص فى تكاملها مع الجدل ستحفظ للفلسفة حيويتها وتدفقها، ومن خلالها سوف تحتل الفلسفة بؤرة الذاكرة، وسيصبح النظر الفلسفى فى النسق العلمى مركز الإبداع العقلى دوما. ومن خلال هذا المعنى يمكن تفسير تواصل الاتصال الإبستمولوجى بين الأجيال. جيل سابق ينقل خبرة إبستمولوجية معينة لجيل لاحق، وهذه الخبرة تشكل جوهر الخطاب العلمى فى هذه الفترة أو تلك. ومن خلال هذا المنظور لايحدث انقطاع بين الماضى والحاضر، وإنما تأتى الرسالة من مرسل بطريقة محددة وعلى المستقبل أن يلتقط مضمونها وينظر فى بنيتها ليقف على أبعادها. عند هذا الفهم نلتقى بابن الهيثم الذى يمثل حضور العقل فى الثقافة العربية، والذى يثبت من خلال نصه حضور النص الفلسفى.

إذن يطلعنا موقف ابن الهيثم فى هذا الصدد أن النص الذى يتعامل

معه هو عبارة عن تصورات يتم التعبير عنها. وحتى نكتشف معانى هذه التصورات، ونقف على صحتها وندرك أبعادها، علينا أن نخضعها للتحليل والنقد . وأما التعبيرات التى تشير إلى التصورات فإنها تكشف عن محتوى عقلى ، وهى فى الوقت نفسه وسيلة للاتصال الذى يتم عبر العديد من الوسائل ، ويعبر عن معلومات انتقلت من جيل إلى جيل . ومن ثم فإنه إذا فهمنا هذه المعلومات ووقفنا على مفتاح الشفرة التى تعمل من خلالها، أمكننا أن نفهم التعبيرات المعبرة عن تصورات النص، وانكشف النص أمامنا. وهذا بالضرورة يشير إلى قاعدة ابستمولوجية مهمة وهى : إذا فهمنا النص ملكناه . وقد طبق ابن الهيثم هذه القاعدة بدقة متناهية فى تعامله مع الكتابات السابقة .

وتأسيساً على ما سبق فإن ابن الهيثم، من خلال التحليل والنقد، قدم خطابا معرفيا على خطاب بطلميوس، وهذا الخطاب انتقل إلى أجيال لاحقة فى الشرق والغرب وقدمت خطابات أخرى عليه، ثم آل الأمر إلينا فى التاريخ المعاصر وصيغ أكثر من خطاب على نص ابن الهيثم ذاته .

وقبل أن نمضى فى بيان أبعاد موقف ابن الهيثم علينا أن ننظر فى الأسس المنطقية التى انطلق منها فى تأسيس مذهبه فى اليقين. ماهى هذه الأسس ؟ وكيف استطاع ابن الهيثم أن ينطلق منها لبيان البعد الإبستمولوجى الكامن فى بنية الكتابات القديمة؟ إن هذه النقطة فى رأينا تؤسس نظرية الحسن بن الهيثم فى اليقين .

إن ابن الهيثم يقف هنا وقفة جادة ودقيقة لينبه القارئ، أو العالم الجديد، إلى خطورة التسليم بآراء العلماء القدماء وقبول ما ورد فى كتاباتهم من أفكار استرسالا مع الطبع، فقد يعترى هذه الأفكار بعض النقص والقصور والخطأ الذى يحتاج إلى عقلٍ واعٍ وتحليل بارع، وهو ما يبدو من قوله "وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل" ، مما يفيد بضرورة النظر والنقد العقلى. ويتكامل مع هذه المنظومة الفكرية اعترافه بأن قراءته الإبستمولوجية والمنهجية لكتابات العلماء القدامى تفرض عليه رسالة فكريه محددة، إذ ما دام قد اكتشف "ألفاظا بشعة، ومعانى

متناقضة"، فإن من واجبه أن يظهر هذا للأجيال العلمية اللاحقة حتى يستقيم النظر للحق وتتحقق رسالة العلم. ومن ثم فإنَّ فى الإمساك عن بيان هذه المعانى المتناقضة " يشكل هضما للحق وتعديا عليه، وظلما لمن ينظر بعدنا فى كتبه فى سترنا ذلك عنه". إذن لابد من بيان الخلل والتقصير وعدم ستره .

من هذا المنطلق يضع ابن الهيثم نفسه داخل السياق النصى لأنه يطلب من العلماء الجدد فيما بعد رسالة محددة حين يقرءون نصه الجديد وهو أن قراءة الجيل اللاحق للنص وللمواضع المشبهة فيه تقوم أصلا من منطلق "سد خللها، وتصحيح معانيها، بكل وجه يمكن أن يؤدى إلى حقائقها". ومن الواضح هنا أن ابن الهيثم لايعفى نفسه من إمكانية الخطأ والتقصير عند النظر العقلى النقدى، وهو ما يتضح من قوله "بكل وجه يمكن أن يؤدى إلى حقائقها". فالقراءة الجديدة من المنظور الإبستمولوجى ستضع النص القديم وقراءته فى منظومة واحدة لتكشف إما التكامل بينهما إذا توحدت الرؤية الإبستمولوجية، أو التقاطع بينهما إذا اختلفت القراءة الجديدة منظوراً ومنهجاً وأدارت الحوار حول اعتقاد آخر. فإذا حدث وتكاملت القراءة اللاحقة مع النص وقراءته، كان من الطبيعى أن تأتى الرؤية الأيديولوجية المتمثلة فى وحدة الاعتقاد بين النص وقراءاته واحدة متسقة. أما إذا تقاطعت القراءات مع النص فسوف تكشف هذه المنظومة الجديدة عن صراعات أيديولوجية بين القديم والحديث، كما ستكشف عن جدل عقلى داخل النص ذاته. كان ابن الهيثم إذن على وعى تام بهذا التصور وأراد إرساء هذه القاعدة المنهجية للعلماء من بعده.

تأسيساً على ما تقدم فإن الاتجاه النقدى الذى كان يمثله ابن الهيثم هو موقف وسط بين الشك واليقين مع ميل عقلى إلى اليقين، وهو فى إطار هذا الاتجاه يناقش مقدمات النسق العلمى ونتائجه ويحللها، ويناقش اعتراضات الآخرين ويقبل منها ما يراه مقبولا حتى يستقر فى النهاية على اليقين الذى لايداخله معه شك.

جاء منطلق ابن الهيثم إذن فى كتابة مقدمته لكتاب "الشكوك" بمثابة تحذير إبستمولوجى ومنهجى للعلماء، خاصة وقد فطن للدور

الذى تمارسه كتب العلماء القدامى، التى جاءت كعلوم وافدة، على عقلية العلماء الجدد، ومدى ما تمثله هذه الكتابات على وجه الخصوص فى توجيه الدراسات العلمية التى سيقوم بها العلماء. ومن ثنايا هذا الفهم الذى انطلق منه ابن الهيثم نجده وقد اكتشف أن كتب العلماء القدامى تمثل سلطة على العقل العلمى، إن لم يكن حذراً، لأن هذه الكتب تمتاز بأنها تشكل قوام التقليد العلمى الذى درج عليه العلماء فى الماضى ومن ثم فإن تعاليمها مستقرة وتشكل صورة من صور الاستمرار بين الأجيال، ويترتب على هذا أنها تحترم من قبل الذين يدرسونها كاستمرار للتقليد العلمى دون نقد أو تمحيص.

وهناك مسألة أخرى يطلعنا عليها هذا الفهم، وهى أن ابن الهيثم حين احتكم إلى العقل إنما صدر فى ذلك عن وعى إبستمولوجى فرض عليه أن يرفض ما يتعارض مع العقل ويستبقى المتسق، وهذه نقطة مهمة لأنه فى هذه الحالة قد وضع العقل فى مواجهة النص مباشرة بعد أن حدد له دوره وحدوده، وأسند إليه مهمة التفنيد.

ولكن أكان ابن الهيثم يدور حول النص أم يتحدث مباشرة فى النص؟ إن هذه النقطة تمثل لب التحول الإبستمولوجى، أو الثورة الإبستمولوجية العلمية التى قادها ابن الهيثم فى عصره، إذ تبيّن ابن الهيثم أن الحديث لابد وأن يكون مباشراً **"فى "** النص، يلتقط خيوطه الأساسية، ويقف على بنيته الإبستمولوجية، ويواجه التناقضات والأغاليط التى تبدو فى المعانى التى قررها بطلميوس، ويضع فى مقابلها البدائل والحلول كلما أمكن. وهذا التوجه من جانب ابن الهيثم يشير إلى وعيه وإدراكه لمفردات الخطاب، أو الحوار مع النص.

إذن تطلعنا إبستمولوجيا النقد العقلى عند ابن الهيثم على بعض المعالم الأساسية لمنهجه العقلانى الذى شكل رؤيته الإبستمولوجية للنص وقراءته له. إذ نجده من جانب يثق بقدرة العقل وثوقاً تاما فى الوصول إلى الحق، وهذه الثقة تشكل الجوهر الصلب لمذهبه العقلانى الذى لم يغفل أثر الخبرة *experience* وفاعليتها. فالعقل هو الذى يلتقط التناقضات كما يبرهن على ما نتوصل إليه من الخبرة. واتساقا مع هذا الفهم أسس ابن الهيثم معياره النقدى الثابت الذى

اتخذه سلاحا ماضيا لسبر أغوار النص وفك شفرته الأساسية، وقد تمثل هذا المعيار فى "التخصيم والتمييز" دون تحيز، ووفق شروط العقل الذى ينفذ إلى أعماق النص. وانطلاقا من هذا المعيار وضع ابن الهيثم النتائج موضع الامتحان والاختبار بصورتين: الأولى صورة انطلقت من العقل الذى يكتشف التناقضات ويبرهن على النتائج أيضا عند صحتها. والثانية صورة انطلقت من الخبرة استقرائيا وهو ما سوف نعالجه بعد قليل. فكأنه جمع بين العقل والحس معا للوصول إلى الحق.

والذى لاريب فيه أن حوار ابن الهيثم مع نص بطلميوس "الشكوك" واستخراجه للتناقضات التى فى النص إنما جاء من أجل الوصول إلى الحقيقة. وهذه الحقيقة من وجهة نظر ابن الهيثم ليست مغلقة، وإنما نجده وقد فتح الآفاق الرحبة للنص أمام العلماء الجدد الذين سوف يأتون بعده لدراسة النص وقراءته له، وشرط ابن الهيثم فى هذا أن تصدر قراءة العلماء الجدد من منطلق عقلى وقد نجح ابن الهيثم فى توجيه هذه الرسالة لأن كمال الدين الفارسى الذى جاء بعده بزمن طويل أعاد قراءة النص مرة أخرى وقراءة ابن الهيثم له، فى كتاب "تنقيح المناظر". فكأن ابن الهيثم فتح آفاقا جديدة للنص، وبذا شكل النص وقراءته وثيقة علمية مهمة من وجهة النظر الإبستمولوجية.

ولكن ما الذى تطلعنا عليه توجهات ابن الهيثم من خلال فهمه لدور النقد، وعلاقة العقل بالنقد؟ وما طبيعة هذه التوجهات ؟

إن الإجابة على التساؤل المطروح تمثل جوهر المعرفة العلمية *Scientific Knowledge* عند ابن الهيثم الذى وجد أن المعرفة العلمية من حيث المفهوم تقتضى المطابقة التامة بين العقل والعلم كليا كان أو جزئيا . ولذا فقد حرص ابن الهيثم على إبراز الطابع الخاص بالعقل العلمى وهو أنه يسعى إلى فهم الظواهر بدقة ووضوح، إذ أن ما وجهه ابن الهيثم من نقد إلى بطلميوس فى الشكوك إنما جاء بعد فهم طبيعة الظواهر الفلكية التى تناولها بطلميوس. وهذا الفهم يتصل بأمرين : الأول أن الظواهر الفلكية من حيث الوجود هى ظواهر طبيعية تخضع بالضرورة لسياق الفهم

الذى ينطبق على العلوم الطبيعية، وإجراءات هذه العلوم، التى تلجأ إلى استخدام الإستقراء مدخلا أساسياً للفهم والتفسير ابتداءً من الملاحظات والمشاهدات الحسية الواقعية (وهو ما يبدو فى الجانب الاستقرائى عند ابن الهيثم) ولكن يجب أن نتنبه هنا إلى أن الإستقراء عند ابن الهيثم يأتى فى مرحلة تالية ، لأنه يراجع نتائج الاستنباط على الخبرة إستقرائياً ، وهو ما نتبينه فى كتاب المناظر ، على ما سنرى . والثانى أن تفسير هذه الظواهر وفهمها فى صورتها النهائية يخضع للفهم الرياضى وتصوراته. وقد تنبه ابن الهيثم إلى هذه المسألة فى مواضع متعددة وأشار صراحة إلى هذا المضمون.

وتأسيسا على الفهم السابق فقد ارتبط العقل العلمى *Scientific Reason* عند ابن الهيثم بطبيعة المعرفة العلمية، ولحقت العقل العلمى عنده سمات ، أو خصائص معينة انسحبت بالضرورة على المعرفة العلمية. فمن جانب أول وجدنا أن ابن الهيثم فى منطلقه لمعالجة آراء بطلميوس أخذ فى تحديد المواضع التى سوف يتناولها بالنقد والتفنيد، وهذا التحديد جاء بمثابة تنظيم سببى أدى بصورة مباشرة إلى ارتباط الشكوك (السابق واللاحق) معا فى علاقة واحدة يترتب فيها اللاحق على السابق. وهذا التنظيم فرض على ابن الهيثم أن يلجأ إلى البرهان المزدوج، وذلك البرهان الذى يبين من خلاله فى عملية أولى هى عملية التفنيد عدم صحة ما ذهب إليه بطلميوس والأغاليط التى وقع فيها وما يترتب عليها من أوهام لاتتصل بالعلم أصلا. وفى العملية الثانية من البرهان أخذ ابن الهيثم يقيم البرهان بالدليل على الفكرة التصحيحية التى قدمها من خلال حجة دقيقة (راجع الشكوك) . فكأن البرهان عند ابن الهيثم فى هذا الجانب انطوى على عمليتين معا هما الهدم والبناء. وأما عملية الهدم فما كان لتحدث مالم يكن ابن الهيثم قد وضع المشكلة الإبستمولوجية التى واجهها وضعا صحيحا. وهو ما اتاح له بالضرورة أن يجعلنا نستنبط هذا الفهم من سياق تحليلاته، فقد أصبحت المسألة عنده: ماذا نستطيع أن نعرف؟ وماهى شروط المعرفة؟ لقد تناول ابن الهيثم الشكوك بالبحث واحداً بعد الآخر، وجاء هذا التناول ليكشف بالضرورة عن معايير الفهم الصحيح عنده. وهكذا أصبح الفهم يحتل مكانة إبستمولوجية، كما أصبح عملية معرفية متميزة، وينتج

عنه اكتساب المعرفة وهو ما تمثل فى الجانب الثانى من البرهان وهو البناء. وهنا نلاحظ أن ابن الهيثم اعاد تشكيل المعرفة التى جاءته من خلال دراسته لآراء بطلميوس. فكأن ابن الهيثم الذى جعل الحق مطلوبه الأساسى والأول كما حدده فى صدر "الشكوك" أراد أن يصل إلى المعرفة الحقيقية وحدها لأنها المعرفة التى تنسجم مع العقل وطبيعته، وتتوافق فى الوقت نفسه مع بنية العقل.

النقد والتحرر من سلطة النص

ينبغى إذن أن نلاحظ أن ابن الهيثم الذى قصد "الحق" منذ البداية، أراد فى الوقت نفسه أن يتحرر من سلطة النص من خلال إعمال سلطة النقد، وهذا التحرر أتاح له أن يكتشف المواضع الملغزة فى نص بطلميوس، وحين وضع يديه على ما اعترى النص من تناقض جاءت سلطة الصوت من خلال النقد لتحذر من كتب القدماء، أو كتب النصوص ، وهو ما وضح من قوله فى عبارتين متتاليتين "فالناظر فى كتب العلماء إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه، وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده هى المعانى التى قصدوا لها"، وفى العبارة الثانية يقول "فطالب الحق ليس هو الناظر فى كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه فى حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم". الواضح إذن من العبارتين أن ابن الهيثم فهم الدور الذى تمارسه كتب القدماء فى تشكيل عقول الباحثين والعلماء، وفهم أيضا أن هذه الكتب قد تحول بين العالم وإبداعاته الخاصة. ولذا علت عنده سلطة الصوت فى قوله محذرا الباحثين الجدد أو العلماء الشبان الذين سوف ينظرون فى هذه الكتب: "وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل". وهذه النصيحة ترشد العلماء إلى الطريق الواجب اتباعها فى الوصول إلى الحق. وهى تتكامل مع ما يذكره من أن التزام العالم بكتب القدماء وتقديسها سيفضى إلى أن تحصل عند العالم المعانى والحقائق التى قصد إليها العلماء القدامى، وسيتوقف الإبداع العلمى، ولن ينتج العالم ما هو جديد.

ما أشبه اليوم بالأمس ! إن سياق الإبستمولوجيا المعاصرة يحذرنا من كتب النصوص، أو كتب القدماء وما بها من [illegible]

خاصة قد لاتتسق مع ما هو قائم. وقد كشف العلامة توماس كون عن هذا الجانب بصورة مركزة فى كتابه "تركيب الثورات العلمية" إذ وجه اهتمامه الأصلى إلى نقد سلطة الكتابات القديمة، أو ما يطلق عليه كتب النصوص ، ومدى ما تمثله من تأثير على عقلية العلماء ، وكيف أن العلماء الذين تخلصوا من تأثير هذه الكتابات أمكنهم إحداث ثورات علمية . هل ياترى إذن اطلع توماس كون الذى دون رائعته "تركيب الثورات العلمية" على ما كتبه الحسن ابن الهيثم فى مقدمة الشكوك ومقدمة المناظر؟ ما هى إذن أصول نظرة توماس كون لكتب النصوص ؟

إن العلماء ، وفقاً لرأى كون، فى مرحلة العلم السوى تعلموا كيف ينظرون إلى مشكلاتهم البحثية من خلال التعليم الذى تلقوه، والذى جاءهم من المراجع الأكاديمية المألوفة وكتب النصوص. لقد شكلت التجارب والخبرات العلمية والآراء النظرية التى سجلت فى تلك الكتب، الأساس الجيد لصقل تعليم هؤلاء العلماء بصورة محددة، وهذه الكتابات تعلم منها كل جيل علمى، وانصب هدفها الأساسى على الاقناع والتعليم، وهذا ما جعل كون يذهب فى أول فصول كتابه عن "تركيب الثورات العلمية" محددا دور التاريخ فى تشكيل العقل العلمى وتشكيل صورة العلم قائلاً : وقد تشكلت هذه الصورة من قبل على يد العلماء أنفسهم خاصة من دراسة الانجازات العلمية المكتملة كما سجلت فى الدراسات القديمة، وفى كتب النصوص (المصادر) التى يتعلم منها كل جيل علمى جديد كيف يمارس مهنته. ومع ذلك فإن هدف مثل هذه الكتب يكون اقناعيا وتعليميا. ولهذا السبب فإن هذه المراجع والكتب، تعرض للعلماء والباحثين هيكل النظرية المقبولة. وتشرح كثيراً من تطبيقاتها الناجحة، أو كل التطبيقات الناجحة، وتقارن هذه التطبيقات بالملاحظات والتجارب وهى أيضا تشير إلى أن محتوى العلم يتضح بصورة فريدة بفعل الملاحظات والتجارب، والقوانين والنظريات التى توصف على صفحاتها.

والملاحظ أن العلماء يقرأون هذه الكتب بصورة منتظمة، إنهم يقرأونها على أنها تقول لنا أن المناهج العلمية هى ببساطة تلك التى تكشف عنها الفنون البارعة التى تستخدم فى جمع حقائق كتب المعطيات مع العمليات المنطقية التى تستخدم فى ربط هذه المعطيات

، بالتصحيحات النظرية لكتب النصوص. ومن ثم فإنه إذا كان العلم مجموعة وقائع ونظريات ومناهج جمعت كلها فى كتب النصوص، عندئذ فإن العلماء هم الرجال الذين يصادفون النجاح أو الفشل فى كفاحهم من أجل المساهمة بعنصر أو آخر فى هذه المجموعة، ويصبح التطور العلمى هو العملية الجزئية التى تضاف بها هذه البنود فرادى ومجتمعة إلى التطور الذى يؤلف التكنيك العلمى والمعرفة، ويصبح تاريخ العلم نظاما يؤرخ هذه الإضافات المتتابعة والعوائق التى تحول دون تراكمها.

ويترتب على هذا أن العلماء الذين تعلموا على كتب النصوص يشكلون ما يطلق عليه توماس كون "المجتمع العلمى" ذلك المجتمع الذى يواجه المشكلات المعروضة عليه بنفس الأسلوب، ونفس التصور. أو إنْ شئنا الدقة والتحديد أكثر قلنا إنهم يواجهونها من خلال منظور أو "نموذج" محدد لايمكنهم الخروج على تحديداته، أو على القوالب الفكرية التى رسمها لهم.

إلا أن العلماء فى هذه المرحلة، أو قل المجتمع العلمى، تظهر لهم بعض الحالات الشاذة، ويتضح لهم أن النموذج الذى لديهم ، ويعملون وفق تصوراته، يفشل فى تقديم حلول كافية أو مناسبة للمعضلات التى تصادفهم فى أبحاثهم. ومع هذا نجد العلماء يصرون على اتباع النموذج الذى تعلموا أن يطبقوا تصوراته.

ويحدث فى فترة من الفترات أن تزداد الحالات الملاحظة لهذا الشذوذ الذى يسجل على النموذج القائم فعلا، وتتراكم هذه الحالات، وتزداد الشكوك حول فاعلية النموذج لدى بعض العلماء، لكنهم مع هذا لايستطيعون فكاكا، إنهم أسرى لتصوراتهم ولرؤيتهم المحددة سلفا. لكن يحدث أن يتوصل أحد العلماء، إلى كشف علمى يقلب المسائل رأسا على عقب، ويتوصل لنتائج جديدة ومخالفة لكل ما قبله المجتمع العلمى. هذا الكشف يقدم رؤية جديدة لاتثق فى النموذج القائم والمعمول به بصورة نمطية. وهذه الرؤية تطالب بتحويل أنظار العلماء عن النموذج القديم، وتطالبهم باعتناق التصور الجديد. لكن هل يسلم المجتمع العلمى بهذا الكشف الجديد؟ وهل من السهولة بمكان أن يعتنق مجتمع العلماء الذى تلقى تصورات معينة، عمل

وفقا لها لفترة تاريخية طويلة، هل من السهولة أن يعتنق رأيا جديدا مخالفا لتصوراته الأصلية ؟

لقد مثل ابن الهيثم فى عصره نموذج ذلك العالم الذى قلب المسائل رأساً على عقب ، فقد بدأ بالشك فى ، ونقد النظريات القائمة فى مجال الإبصار ، وبين إلى أى حد شكلت النماذج القديمة عائقاً معرفياً أمام التقدم العلمى فى مجال علم المناظر ، ثم انطلق من النقد إلى التأسيس العلمى، وهو ما سوف نقف على أبعاده .

النقد والنظريات المتنافسة

يقدم هنا رؤية إبستمولوجية لموقف دقيق من مواقف ابن الهيثم فى إطار فلسفة العلم، حيث يعرض لموقفه من النظريات العلمية المتنافسة، ويكشف عن أبعاد فكرة التنافس العلمى، وكيف أن هذه الفكرة تشكل مبحثاً مهما فى إطار فلسفة العلم، كما يعرض فى هذا الإطار نظريته العلمية ويبين إلى أى حد يشكل نموذج نظريته بعدا منافساً على مستوى الرؤية المنهجية والفهم الإبستمولوجى أيضاً. نقدم أولاً نص ابن الهيثم فى مقدمة كتاب المناظر[1] "تحقيق عبد الحميد صبرة"، ثم نشرع فى تحليل النص وتقديم الاستنتاجات :

إن المتقدمين من أهل النظر قد أمعنوا البحث عن كيفية إحساس البصر، وأعملوا فيه أفكارهم، وبذلوا فيه اجتهادهم، وانتهو منه إلى الحد الذى وصل النظر إليه، ووقفوا منه على ما وقفهم البحث والتمييز عليه. ومع هذه الحال فآراؤهم فى حقيقة الإبصار مختلفة، ومذاهبهم فى هيئة الإحساس غير متفقة، فالحيرة متوجهة، واليقين متعذر، والمطلوب غير موثوق بالوصول إليه. وما أوسع العذرَ من جميع ذلك فى التباس الحق وأوضح الحجة فى تعذر اليقين، فالحقائق غامضة، والغايات خفية، والشبهات كثيرة، والأفهام كدرة، والمقاييس مختلفة، والمقدمات ملتقطة من الحواس، والحواس -التى هى العدد- غير مأمونة الغلط. فطريق النظر معفَّى الأثر، والباحث المجتهد غير معصوم من الزلل، فلذلك تكثر الحيرة عند المباحث

(1) الحسن بن الهيثم ، كتاب المناظر، تحقيق ومراجعة عبد الحميد صبره، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، 1983

اللطيفة، وتتشتت الآراء، وتفترق الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذر اليقين.

والبحث عن هذا المعنى مع غموضه وصعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته مركب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية. أما تعلقه بالعلم الطبيعى فلأن الإبصار أحد الحواس، والحواس من الأمور الطبيعية. وأما تعلقه بالعلوم التعليمية فلأن البصر يدرك الشكل والوضع والعظم والحركة والسكون، وله مع ذلك تخصيص بالسموت المستقيمة، والبحث عن هذه المعانى إنما يكون بالعلوم التعليمية. فبحق صار البحث عن هذا المعنى مركبا من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية.

وقد بحث المتحققون بعلم الطبيعة عن حقيقة هذا المعنى بحسب صناعتهم واجتهدوا فيه بقدر طاقتهم، فاستقرت آراء المحصلين منهم على أن الإبصار إنما يكون من صورة ترد من المبصر إلى البصر منها يدرك البصر صورة المبصر. فأما أصحاب التعاليم فإنهم عنوا بهذا العلم أكثر من عناية غيرهم، واستقصوا البحث عنه، فاهتموا بتفصيله وتقسيم أنواعه، وميزوا المعانى المبصرة، وعللوا جزئياتها، وذكروا الأسباب فى كل واحد منها، مع اختلاف يتردد بينهم على طول الزمان فى أصول هذا المعنى، وتفرق آراء طوائف من أهل هذه الصناعة. إلا أنهم على اختلاف طبقاتهم وتباعد أزمانهم وتفرق آرائهم متفقون بالجملة على أن الإبصار إنما يكون بشعاع يخرج من البصر إلى المبصر وبه يدرك البصر صورة المبصر، وأن هذا الشعاع يمتد على سموت خطوط مستقيمة أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وأن كل شعاع يدرك به مبصر من المبصرات فشكل جملته شكل مخروط رأسه مركز البصر وقاعدته سطح المبصر. وهذان المعنيان - أعنى رأى أصحاب الطبيعة ورأى أصحاب التعاليم - متضادان متباعدان إذا أخذا على ظاهرهما.

ثم مع ذلك فأصحاب التعاليم مختلفون فى هيئة هذا الشعاع وهيئة حدوثه. فبعضهم يرى أن مخروط الشعاع جسم مصمت متصل ملتئم. وبعضهم يرى أن الشعاع خطوط مستقيمة هى أجسام دقاق

أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وتمتد متفرقة حتى تنتهى إلى المبصر، وأن ما وافق أطراف هذه الخطوط من سطح المبصر أدركه البصر وما حصل بين أطراف خطوط الشعاع من أجزاء المبصر لم يدركه البصر، ولذلك تخفى عن البصر الأجزاء التى فى غاية الصغر والمسام التى فى غاية الدقة التى تكون فى سطوح المبصرات. ثم إن طائفة ممن يعتقد أن مخروط الشعاع مصمت ملتئم ترى أن الشعاع يخرج من البصر على خط واحد مستقيم إلى أن ينتهى إلى المبصر، ثم يتحرك على سطح المبصر حركة فى غاية السرعة فى الطول والعرض لايدركها الحس لسرعتها، فيحدث بتلك الحركة المخروط المصمت. وطائفة ترى أن الأمر بخلاف ذلك وأن البصر إذا فتح أجفانه قبالة المبصر حدث المخروط فى الحال دفعة واحد بغير زمان محسوس. ورأى طائفة من جميع هؤلاء أن الشعاع الذى به يكون الإبصار هو قوة نورية تنبعث من البصر وتنتهى إلى المبصر ، وبتلك القوة يكون الإحساس. ورأى طائفة أن الهواء إذا اتصل بالبصر قبل منه كيفية فقط، فيصير الهواء فى الحال بتلك الكيفية شعاعاً يدرك به البصر المبصرات.

ولكل طائفة من هذه الطوائف مقاييس واستدلالات وطرق أدتهم إلى اعتقادهم وشهادات، إلا أن الغاية التى استقر رأى جميع من بحث عن كيفية إحساس البصر تنقسم بالجملة إلى المذهبين المتضادين اللذين قدمنا ذكرهما. وكل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين والحق غيرهما جميعاً، وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحدٍ هو الحقيقة، ويكون كل واحد من الفريقين القائلين بذينك المذهبين قد قصر فى البحث فلم يقدر على الوصول إلى الغاية فوقف دون الغاية، ووصل أحدهما إلى الغاية وقصّر الآخر عنها، فعرض الخلاف فى ظاهر المذهبين، وتكون غايتهما عند استقصاء البحث واحدة. وقد يعرض الخلاف أيضاً فى المعنى المبحوث عنه من جهة اختلاف طرق المباحث، وإذا حُقّق البحثُ وأُنعِم النظر ظهر الاتفاق واستقر الخلاف.

ولما كان ذلك كذلك، وكانت حقيقة هذا المعنى مع اطراد الخلاف

بين أهل النظر المتحققين بالبحث عنه على طول الدهر ملتبسة، وكيفية الإبصار غير متيقنة. رأينا أن نصرف الاهتمام إلى هذا المعنى بغاية الإمكان، ونخلص العناية به. ونتأمله، ونوقع الجد فى البحث عن حقيقته، ونستأنف النظر فى مبادئه ومقدماته، ونبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، ونميز خواص الجزئيات، ونلتقط بالاستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار، وما هو مطرد لايتغير وظاهر لايشتبه من كيفية الإحساس، ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدمات والتحفظ فى النتائج، ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهى بهذا الطريق إلى الحق الذى به يثلج الصدر، ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التى عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات. وما نحن، مع جميع ذلك، برآء مما هو فى طبيعة الإنسان من كدر البشرية، ولكننا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية، ومن الله نستمد المعونة فى جميع الأمور.

ونحن نقسم هذا الكتاب سبع مقالات: ونبين فى المقالة الأولى كيفية الإبصار بالجملة، ونبين فى المقالة الثانية تفصيل المعانى التى يدركها البصر وعللها وكيفية إدراكها، وتبين فى المقالة الثالثة أغلاط البصر فيما يدركه على استقامة وعللها، ونبين فى المقالة الرابعة كيفية إدراك البصر بالانعكاس عن الأجسام الصقيلة، ونبين فى المقالة الخامسة مواضع الخيالات وهى الصور التى ترى فى الأجسام الصقيلة، ونبين فى المقالة السادسة، أغلاط البصر فيما يدركه بالانعكاس وعللها، ونبين فى المقالة السابعة كيفية إدراك البصر بالانعطاف من وراء الأجسام المشفة المخالفة الشفيف لشفيف الهواء، ونختم الكتاب عند آخر هذه المقالة.

وقد كنا ألفنا مقالة فى علم المناظر سلكا فى كثير من مقاييسها طرقاً إقناعية، فلما توجهت لنا البراهين المحققة على جميع المعانى المبصرة استأنفنا تأليف هذا الكتاب. فمن وقع إليه المقالة التى ذكرناها فليعلم أنها مستغنى عنها بحصول المعانى التى فيها مضمون هذا

الكتاب .

جاءت مقدمة الحسن بن الهيثم لكتاب **"المناظر"** درساً نقدياً واعيًا فى صميم تاريخ وفلسفة العلم، على الرغم من أن كتاب "المناظر" كتاب فى العلم؛ لكن ابن الهيثم قبل أن يعرض لعلمه هذا، أراد أن يبين أبعاد المشكلة الحقيقية فيه، وما الذى انتهى إليه هذا العلم فى عصره. وتلك نقطة مهمة، لأنه فى هذه الحالة سوف يقدم لنا موقف النظريات المختلفة فى إطار علم المناظر، ومدى ما أحرزته من نجاح، وجوانب الإخفاق أيضا. ولذا فإن ابن الهيثم يقرر حقيقة بدت له ولمسها من خلال قراءته ودرسه للتراث العلمى الذى وصل إليه، وهى أن "المتقدمين من أهل النظر قد أمعنوا البحث فى كيفية إحساس البصر، وأعملوا فيه أفكارهم.. ومع هذه الحال فآراؤهم فى حقيقة الإبصار مختلفة، ومذاهبهم فى هيئة الإحساس غير متفقة " . هذا التقرير من جانب ابن الهيثم يكشف أن كيفية إحساس البصر شكلت مشكلة علمية وإبستمولوجية فى الوقت نفسه بالنسبة للقدماء، وما دامت هناك مشكلة فلابد وأن الآراء مختلفة، ويترتب على هذا اختلاف المذاهب المعرفية فى هيئة الإحساس ، ومن ثم فإن "اليقين متعذر" فى ضوء اختلاف المذاهب، إذ لا واحد منها يستطيع أن يدعى القول الفصل الذى تتبدد معه الحيرة.

ولكن كيف نشأت المشكلة أصلا ؟ وما سبب اختلاف الآراء حول إحساس البصر؟ وإلى أى حد تمثل المشكلة بعداً معرفياً أصيلا يكشف عن وعى العالم وقدرته على التحليل والربط بين جوانب الموضوع؟

يركز ابن الهيثم على أداة الحس الأولى فى الإبصار ، وهى العين التى ستصبح محور كتاب المناظر بأسره. وهنا يكشف ابن الهيثم عن تكامل البعد (المنهجى) مع البعد الإبستمولوجى (المعرفى). وآية ذلك أن العين هى أداة الإبصار والإحساس ، والعين تتصفح الواقع وتبصر الأشياء، شأنها كبقية الحواس تماما. ومن ثم فإن المعطيات التى تلتقط الحواس من الواقع هى ما يتم ادراجه فى (مقدمات) تشكل أول خطوة من خطوات الالتحام بالخبرة والواقع. ولكن ابن الهيثم كعالم يعرف ويدرك عن وعى أن "الحواس- التى هى العُدوُ- غير مأمونة الغلط"، والعين واحدة من الحواس، إذن احساس العين أو إبصارها غير

مأمون الغلط. هذه هى النقطة الأولى التى يريد ابن الهيثم كفيسلوف علم، عارض بالمناهج، أن يبرزها لنا بوضوح لأنها ستفسر لنا سر اختلاف "أهل النظر" وهم يتحدثون "عن كيفية إحساس البصر".

ولكن دعنا الان نقترب رويدا رويدا مما يريد ابن الهيثم أن يجعله محور اهتمامنا وهو أن "الباحث المجتهد غير معصوم من الذلل"، وهذا الفهم يتكامل مع ما سبق تقريره فى "الشكوك على بطليموس" على ما ذكرنا. ولكن أليس هناك مبرر للخطأ الذى قد يقع فيه الباحث؟

لاشك أن المقدمات التى تكونت لدينا نتيجة لإستقراء الخبرة ستؤدى إلى نتائج . والمقدمات والنتائج معا تشكل قوام الحجة التى يقدمها الباحث أو العالم والتى قد تكشف عن اليقين أو تعذر اليقين إن اختلفت الحجة من مذهب لآخر، ولذا فقد ذهب إلى أنه قد "تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة، وتتشتت الآراء وتفترق الظنون وتختلف النتائج، ويتعذر اليقين".

يشير ابن الهيثم فى هذا السياق إلى أن المشكلة نشأت أصلا لأن المتقدمين من أهل النظر غاب عنهم البعد المعرفى وهو أن إحساس البصر "مركب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية". عند هذه النقطة تبدأ عملية الفهم الصحيح لأبعاد المشكلة الخاصة باحساس البصر، وتبدأ مع مفردات هذا الفهم أول انطلاقه صحيحة لعلم المناظر الذى ارتبط باسم الحسن بن الهيثم، ولكن ما الذى تشير إليه فكرة أن احساس البصر مركب من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية؟

إن مكونات الوعى بطبيعة العلوم المختلفة جعلت ابن الهيثم يفطن إلى أهمية التمييز بين مجموعات العلوم المختلفة، إذ أن لكل علم من العلوم الموضوعات التى تلائمه، ومن ثم فإنه إذا فهمت طبيعة العلم تماما أمكن للعالم أو الباحث أن يتعامل مع موضوعاته. وهذا ما جعل ابن الهيثم يميز بصورة حاسمة بين مجموعتى العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية، إذ العلوم الطبيعية تنصب على دراسة الموضوعات الصادرة عن الخبرة أو الواقع، ودراسة هذه الموضوعات تتطلب بالضرورة استخدام المنهج الملائم لها وهو المنهج الاستقرائى *Inductive Method*. على حين أن العلوم التعليمية تدرس ذلك الجزء الحسابى أو الرياضى، ومن ثم فإن موضوعاتها رياضية وتتطلب منهجاً يختلف من حيث

طبيعته عن منهج العلوم الطبيعية. ولما كانت الرياضيات تشكل ميدان هذه العلوم فإنها بالضرورة عقلية وتصدر عن العقل وحده، ولا علاقة للخبرة بها. إن هذه العلوم بالضرورة تقدم الجانب الاستنباطى الذى يعتمد على العقل، ويمكنها من خلال قوة الحساب والاستنباط أن تصل إلى نتائج ذات طبيعة رياضية دقيقة. ولما كانت الرياضيات، التى يمثل الاستنباط قوام منهجها، ذات طبيعة دقيقة، فإنها حين تتكامل مع الخبرة المعتمدة على الإستقراء، تشكل بعداً يقترب بنتائجها من اليقين بدرجة عالية، أى لايصبح اليقين فيها متعذراً، ومن ثم لا يلتبس الحق. وهذا هو السر الذى جعل ابن الهيثم يفطن إلى النقطة الحاسمة فى نقد النظريات السابقة التى تعذر فيها اليقين والتبس فيها الحق. وعند هذه النقطة أيضا نستطيع أن نفهم وعى ابن الهيثم بالصعوبة الكامنة فى هذا العلم المهم الذى أصبح البصر قوامه. والتغلب على هذه الصعوبة فى رأى ابن الهيثم إنما يكون عن طريق إدراك أن قوام احساس البصر الجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية. هذه هى النتيجة التى انتهى إليها ابن الهيثم. ولكن كيف توصل ابن الهيثم أصلا إلى هذه الفرضية؟ ثم كيف اثبتها؟ إننا لكى نعرف طريق ابن الهيثم إلى ادراك هذا التصور لابد وأن نقف على حقيقة موقفه من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية، والقدر الذى يتدخلان به فى عملية الابصار.

الجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية :

سبق أن أشرنا إلى أن لكل علم من العلوم موضوعاته التى تلائمه. وقد حدد ابن الهيثم هذا المعنى مؤكداً "أما تعلقه بالعلم الطبيعى فلان الإبصار أحد الحواس، والحواس من الامور الطبيعية. وأما تعلقه بالعلوم التعليمية ، فلأن البصر يدرك الشكل والوضع، والعظم، والحركة ، والسكون وله مع ذلك فى نفس الإحساس تخصيص بالسموت المستقيمة، والبحث عن هذه المعانى إنما يكون بالعلوم التعليمية". إذن بيّن لنا ابن الهيثم البعد الكامن وراء فكرة الجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية، وهو ما يريده ابن الهيثم. ولكنه فى نفس الوقت يدرك بصورة قاطعة أن القدماء لم يدركوا هذا المعنى، ولم يفطنوا إلى أهمية هذا البعد فى الإبصار. ولما كان ذلك كذلك "تعذر اليقين" لأن الأراء المختلفة سوف تعتمد على بعد واحد فحسب وتسقط

من اعتبارها البعد الآخر، ويترتب على هذا أن تأتى "مذاهبهم فى هيئة الإحساس غير متفقة" نظراً لأن "الحقائق غامضة، والغايات خفية، والشبهات كثيرة، والأفهام كدرة، والمقاييس مختلفة". وربما فسرت لنا كلماته مسألة عدم الاتفاق التى ينبه إليها، وهو ما يفهم من استخدامه فى هذه العبارة كلمتى "والمقاييس مختلفة".إذ فى العلوم الطبيعية يشكل الإستقراء من الخبرة المقياس أو المعيار الأصلى، على حين أن العلوم التعليمية تعتمد على معيار *Criterion* آخر وهو الاستنباط الذى يصدر عن قوة العقل. ومن ثم فإن ما يصدر عن الخبرة حسى وواقعى على حين أن ما يصدر عن العقل استنباطى نقدى. هذا إلى جانب أن ما يصدر عن الخبرة يخضع لشروطها التى من أهمها أن الخبرة ذاتها تحتمل وجود الحالات الموجبة والحالات السالبة جنبا إلى جنب. لكن ما يصدر عن العقل إنما يخضع لشروطه التى من أهمها عدم التناقض. إذن أدرك ابن الهيثم التعارض بين المقاييس التى لدى أصحاب المذاهب المختلفة.

وتأسيساً على الفهم السابق كان لابد أن يقوم ابن الهيثم بتقييم المذاهب المختلفة حول حقيقة الإبصار، وبيان الأبعاد التى جعلتها تشكل نظريات متنافسة، لأن هذه النقطة تشكل بعداً جديداً فى فهم حقيقة الإبصار، كما تقدم بالضرورة البنية أو الدليل الذى أسس عليه ابن الهيثم فهمه لطبيعة الإبصار المكونة من العلوم الطبيعية والعلوم الحتمية.

أما الرأى الأول الذى يشير إليه ابن الهيثم فهو رأى أصحاب العلوم الطبيعية الذين استقرت "آراء المحصلين منهم على أن الإبصار إنما يكون من صورة ترد من المبصر إلى البصر، منها يُدْرِكُ البَصُر صورة المبْصَر" . وأما الرأى الثانى فيمثله أصحاب العلوم التعليمية وهم "متفقون بالجملة على أن الإبصار إنما يكون بشعاع يخرج من البصر إلى المبْصر، وبه يدرك البصر صورة المبصر، وأن هذا الشعاع يمتد على سموت خطوط مستقيمة أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وأن كل شعاع يدرك به مبصر من المبصرات فشكل جملته شكل مخروط رأسه مركز البصر، وقاعدته سطح المبصر".

إن وضع الآراء على هذا النحو يزودنا بعدة أمور أهمها اختلاف

المعتقد العلمى لدى أصحاب العلوم الطبيعية وأصحاب العلوم التعليمية، ويكشف أيضا عن أن اختلاف الاعتقاد هو الذى أدى إلى "تعذر اليقين" . وفكرة الاعتقاد هنا يمكن أن نلمسها من عبارة ابن الهيثم التى يقول فيها "فلذلك تكثر الجدة عند المباحث اللطيفة، وتتشتت الآراء وتفترق الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذر اليقين". إن الظنون التى يعقدها ابن الهيثم هنا هى الآراء *Opinions* التى تشتت وافترقت فجاء كل رأى بمقدمات مختلفة عن مقدمات الرأى الآخر ، وقد ترتب على اختلاف المقدمات، أن اختلفت النتائج. وقد اكتشف ابن الهيثم هذا الاختلاف فى طبيعة المذهبين وأكده بقوله "وهذا المعنيان -أعنى رأى أصحاب الطبيعة، ورأى أصحاب التعاليم- متضادان متباعدان". يضيف لنا ابن الهيثم اعتقاداً منطقيا يفسر به طبيعة الاختلاف بين المذهبين ليلقى ضوءاً كاشفاً على طبيعة تدخل العقل المنطقى فى تقييم النظريات العلمية، وهى مسألة جديدة تماما فى نطاق هذا الفهم النقدى، ويظهر هذا من قوله "متضادان متباعدان". إن التضاد يمكن فهمه من خلال التقابل بين الآراء، فإذا كان لدينا مذهبين أو نظريتين متعارضتين، فإن وصفهما بالقضاء يعنى أنهما لايصدقان معا وقد يكذبان معا. وقد يكذبان معا. ومعنى هذا أنه إذا كان رأى أصحاب الطبيعة صادق فإن رأى أصحاب التعاليم كاذب، ولكننا لانعرف طبيعة الحكم إذا كان رأى أصحاب الطبيعة كاذب، إذ قد يصدق رأى أصحاب التعاليم وقد يكذب. عند هذه النقطة بدأ المنطق يتغلغل فى طبيعة فهم التعارض بين النظريات العلمية. ولكن رب قائل تساوره الشكوك ويتساءل : قد لايكون هذا هو المعنى الذى يقصده ابن الهيثم من قوله "متضادان متباعدان"؟ وعند هذا الحد يصبح تفسيرنا لنص ابن الهيثم محمل بمعان لم يقصدها . وهنا تنشأ اشكالية فهم السياق ذاته.

لكننا قبل أن نقدم الاجابة على هذا التساؤل نريد الاشارة إلى أن فيلسوف العلم لايقف عند حد فهم أو معرفة التعارض بين النظريات أو الآراء، وإنما يحلل النظريات بصورة دقيقة لعله يكتشف من تحليلها أبعاداً جديدة داخل طبيعة النظريات ذاتها. وهذا ما حدث من استعراض ابن الهيثم لآراء أصحاب التعاليم. صحيح أنه يقرر أن أصحاب التعاليم يرون أن الإبصار يكون بشعاع يخرج من البصر إلى

المبصر، وبه يدر البصر صورة المبصر، على ما بيّن هذا فى متن مذهبهم، إلا أنه يشير إلى أنهم "مختلفون فى هيئة الشعاع، وهيئة حدوثه". وهذا الاختلاف نتج بالضرورة عن انقسامهم إلى فرق لكل منها نظرتها الخاصة إلى طبيعة مخروط الشعاع، وهيئة حدوثه"، وهذا الاختلاف نتج بالضرورة عن انقسامهم إلى فرق لكل منها نظرتها الخاصة إلى طبيعة مخروط الشعاع، وقد استعرض ابن الهيثم هذه الفرق بالصورة التى تكشف عن طبيعة الاختلاف ذاته.

أ- بعض هذه الفرق يرى أن "مخروط الشعاع جسم مصمت متصل ملتئم"، وهذه الفرقة تنقسم إلى طوائف :

1- طائفة ترى "أن الشعاع يخرج من البصر على خط واحد مستقيم إلى أن ينتهى إلى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة فى غاية السرعة فى الطول والعرض ولا يدركها الحس لسرعتها، فيحدث بتلك الحركة المخروط المصمت".

2- وطائفة ترى "أن البصر إذا فتح أجفانه قبالة المبصر حدث المخروط فى الحال دفعة واحدة بغير زمان محسوس".

ب- والبعض الآخر يرى "أن الشعاع خطوط مستقيمة هى أجسام دقائق، أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وتمتد متفرقة حتى تنتهى إلى المبصر، وأن ما وافق أطراف هذه الخطوط من سطح المبصر أدركه البصر، وما حصل بين أطراف خطوط الشعاع من أجزاء المبصر لم يدركه البصر".

جـ- وطائفة ذهبت إلى "أن الشعاع الذى به يكون الإبصار هو قوة نوريه تنبعث من البصر، وتنتهى إلى المبصر، وبتلك القوة يكون الإحساس".

د - وطائفة أخرى ترى "أن الهواء إذا اتصل بالبصر قبل منه كيفية فقط.فيصير الهواء فى الحال بتلك الكيفية شعاعاً يدرك به البصر المبصرات".

اذن ابن الهيثم العالم الذى يمارس العلم ويعرف أبعاده ، استطاع أن يزود ابن الهيثم فيلسوف العلم بأسس وأصول فهم طبيعة الخلاف بين

النظريات. وهنا تتكامل رؤية العالم وفيلسوف العلم معا، ويتدخل المنطق ليكشف عن نظرة جديدة يقدمها لنا فيلسوف العلم إلى طبيعة الخلاف العلمى بين النظريات، وهو ما سبق أن أشرنا إليه فى قوله "متضادان متباعدان". إن فهم التضاد هنا يطبق ببراعة على فهم النظريات المتنافسة، وقد حان الآن وقت الاشارة إلى هذه النقطة.

بعد استعراض النظريات والآراء السابقة كان لابد من تقييم كل هذا المحصول العلمى الذى وصل إلى ابن الهيثم الذى ربط بين الاعتقاد والمذاهب المختلفة بصورة منطقية دقيقة تكشف عن وعيه اثناء فحص الاراء والنظريات لأن "كل مذهبين مختلفين فإما أن يكون أحدهما صادقا والأخر كاذبا، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين والحق غيرهما جميعا، وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد هو الحقيقة ويكون كل واحدٍ من الفريقين الباحثين القائلين بذلك المذهبين قد قصر فى البحث، فلم يقدر على الوصول إلى الغاية وقصر الآخر عنها، فعرض الخلاف فى ظاهر المذهبين وتكون غايتهما عند استقصاء البحث واحدة، وقد يعرض الخلاف أيضا فى المعنى المبحوث عنه من جهة اختلاف طرق الباحث، وإذا حقق البحث وأنعم النظر ظهر الاتفاق واستقر الخلاف".

إذن كشف ابن الهيثم باعتباره فيلسوف علم ومنطقى عن أسباب الخلاف بين المذاهب، وحدودها، وبيَّن لماذا الم تصل المذاهب ، التى استعرضها إلى اليقين، ولماذا التبس الحق وتشتت الآراء. وبهذا المعنى يكون فيلسوف العلم قد حدد المشكلة الأساسية التى سيعكف على بحثها، وبين موقف المذاهب المختلفة منها، وما أدت إليه من مشكلات فرعية داخل المذهب الواحد، مبيناً أن فلسفة العلم تهتم ببحث المشكلات العلمية، وتقييم هذه المشكلات، ومعرفة نتائجها، والقدر الذى يتدخل به المنطق فى تحليلاتها والأهم من هذا أنه يوجه النظر إلى الطرق التى تستخدم فى إطار العلوم المختلفة، وهو ما سوف نشير إليه فى الفقرات التالية. أضف إلى هذا أن ابن الهيثم باعتباره فيلسوف علم فطن إلى اختلاف المعيار *Criterion* من مذهب إلى آخر وهو ما أشار إليه فى استخدامه كلمة "المقاييس". فضلا عن ذلك اضافته فى زمن مبكر لفكرة الاعتقاد ، وهو ما يبدو حين يستخدم كلمة "اعتقاد"

والكلمة الأخرى المرادفة "بعضهم يرى أن .."، "ثم إن طائفة ممن يعتقد أن ... يرى أن..."، وكانه يريد أن يقول لنا مقولة بعض فلاسفة العلم المعاصرين" إننا نرى ما نعتقد" وهو يتجاوز هذا إلى "أننا نعتقد ما نرى"، فى عبارته "إن طائفة ممن يعتقد أن ... يرى أن ...." . وهنا نجده على الصعيد الإبستمولوجى يقدم فعل الاعتقاد الذى يشكل الجانب المعرفى فى إطار فهم المذاهب المتعارضة. لكن لاينبغى أن يغيب عنا الارتباط بين الجانب الإبستمولوجى والجانب المنطقى الذى بدا واضحا فى تقييم ووزن الآراء منطقيا من خلال شروط العقل الذى يطبق معيار عدم التناقض على الموضوعات التى يبحثها.

يبدأ ابن الهيثم العالم يتدخل تحت تأثير ابن الهيثم فيلسوف العلم، ويبحث فى علم المناظر ويحاول تأسيسه بصورة دقيقة وبناءً على أسس إبستمولوجية صادرة عن ابن الهيثم فيلسوف العلم، وهو ما يبدو من قوله "رأينا أن نصرف الاهتمام إلى هذا المعنى بعناية الامكان (أى كيفية الإبصار)، ونخلص العناية به ونتأمله ، ونوقع الجد فى البحث عن حقيقته". إذن مشكلة الاختلاف بين المذهبين المتعارضين ولدت مشكلة البحث فى العلم على أسس جديدة، سوف يشخصها بدقة فيلسوف العلم، ويبين من خلالها المنهج الذى سوف يستخدمه للوصول إلى "الحق" ، وتحديد "العلم".

ولكن ينبغى علينا الأن وقبل أن ننتقل من هذا التصور ، أن نبين أثر هذا الجانب فى نطاق فلسفة العلم ، وتأسيس إبستمولوجيا تنطلق من مسلمات معرفية محددة.

لقد كشف ابن الهيثم عن فهم دقيق لأبعاد فلسفة العلم وهو بصدد مناقشته للنظريات والمذاهب المتعارضة، وقد استبان هذا الفهم من خلال تأكيده فى عبارته التى أشرنا إليها، "ثم إن طائفة ممن يعتقد أن .. يرى أن.." ، " إن طائفة ممن يعتقد أن .. يرى أن ..". هل تنبه ابن الهيثم إلى أننا نرى ما نعتقد على غرار ما يرى فلاسفة العلم[1]

---

(1) راجع فى ذلك :

- ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

المعاصرين أمثال فيرابند وهانسون وكون وغيرهم؛ وإذا كان قد تنبه إلى هذا الربط بين سياق الاعتقاد وسياق الرؤية، فلماذا لم يرودنا بمحصول نظرى حولهما؟ أم هل طبق الفكرة تطبيقا مباشراً فى فهمه لحقيقة الخلاف بين النظريات العلمية المختلفة؟

نشير من جانبنا إلى أن ابن الهيثم لم يقدم لنا نظرية حول الاعتقاد وعلاقته بالرؤية، لكنه قدم على امتداد كتاب المناظر نظرية متكاملة فى الرؤية وهى نظرية علمية، ونظرية متكاملة فى الإدراك أيضا وهى نظرية فلسفية، وبيّن إلى أى حد يمكن أن نتبيَّن مستويات للإدراك معرفيا.

تفنيد النظريات :

أدرك الحسن بن الهيثم حقيقة التعارض بين نظريات العلماء السابقين عليه، وقد شكل له هذا الإدراك مشكلة معرفية على درجة كبيرة من الأهمية، فالنظريات التى ذهب إليها أصحاب الطبيعية وأصحاب التعاليم متعارضة، وكل منها تستند إلى أدلة مخالفة للأدلة التى تأخذ بها النظرية الأخرى؛ بل الأكثر من هذا أن نظرية أصحاب التعاليم ليست نظرية واحدة، وإنما انقسمت إلى نظريات، وأصبحت الواحدة منها مختلفة عن الأخرى فى تأسيس اليقين بنظرية أصحاب التعاليم. ومع أن ابن الهيثم ادرك هذه الفكرة، إلا أنه تصور أن الاتيان بنظرية جديدة لن يتسنى إلا إذا تم تفنيد النظريات القديمة. والتفنيد هنا يعنى عند ابن الهيثم تدعيم تصورين أساسيين هما: الأول، التخصيم والتمييز وهو ما سبق أن أشرنا إليه عند تحليلنا لمقالته "الشكوك على بطلميوس". والثانى بيان التعارض بين النظريات بالصورة التى تبيّن ما انطوت عليه هذه النظريات من أخطاء، وبعد فى التصور. وهو ما يتضح من بيانه للطوائف التى انقسم إليها مذهب أصحاب التعاليم.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولى المتعلقة بالتخصيم والتفند فقد ربطها ابن الهيثم بالتقدير المنطقى للمذهبين المتضادين، وهو ما يبدو من

- ماهر عبد القادر محمد ، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت، 1985 .

فهمه المنطقى لحقيقة التعارض بين المذهبين حول الظاهرة الواحدة. والتعارض هنا يمكن رده إلى الفرض الذى يؤسس كل مذهب من المذاهب المتضادة، إذ لايمكن لفرضين مختلفين أن يقدما لنا نفس التفسير، أو يقدما لنا نفس النتيجة. هذه حقيقة يعلمها ابن الهيثم العالم، ولقنها ابن الهيثم فيلسوف العلم الذى فكر فيها بصورة منطقية ووجد أن التعارض يثبت أنه "إما أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين والحق غيرهما جميعا، وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد هو الحقيقة، ويكون كل واحد من الفريقين القائلين بهذين المذهبين قد قصر فى البحث فلم يقدر على الوصول إلى الغاية فوقف دون الغاية، ووصل أحدهما إلى الغاية وقصر الآخر عنها، فعرض الخلاف فى ظاهر المذهبين، وتكون غايتهما عند استقصاء البحث واحدة". التفنيد هنا إذن يصوره ابن الهيثم بصورة منطقية فى تقييمه وتقديره للمذهبين المتعارضين باعتبارهما الأساس الذى شكل المعرفة فى حدود الظاهرة. ولذا فإن حل التعارض لن يتسنى إلا إذا تم بحث الظاهرة على أساس جديد، وهو ما أشار إليه ابن الهيثم بقوله "ونستأنف النظر فى مبادئه ومقدماته .."، لأن تحديد أى النظريات صحيحة، مسألة تحتاج دراسة الظاهرة ككل من جميع جوانبها، وهنا يأتى دور ابن الهيثم العالم مرة أخرى الذى سيبدأ البحث على أسس منهجية جديدة .

وأما فيما يتعلق بالنقطة الثانية فإن التعارض بين النظريات كشف له عن حقيقة نقطة البداية فى التصور الإدراكى الذى شكل قوام النظرّيات. والواضح هنا أن ادراك نقطة البدء تشكل بعدا إبستمولوجيا مهما، لأن مذهب أصحاب الطبيعة يبدأ تصوره من الواقع الامبريقى، أى من الخارج، وهذا المذهب يفهم بالضرورة أن العين باعتبارها حاسة من الحواس "غير مأمونة الغلط" ، ومن ثم قد تلقننا معرفة غير صحيحة عن الأشياء، أو الظواهر الخارجية. وابن الهيثم فى اضافته هذا التصور يقدم لنا فهما دقيقاً بطبيعة إدراك الحواس ومنها البصر الذى لايدرك "شيئاً من المبصرات إلا إذا كان حجمه مقتدرا أو كان فى مبصر مقتدر الحجم" ، والحجم المقتدر هو المتوسط الذى يناسب إدراك حاسة البصر، فلا يكون صغيرا إلى الدرجة التى لا ندركه معها، ولاكبيرا بحيث لانحصل على صورته.

وتأسيساً على ما سبق فإن الفهم الإبستمولوجى شكل بعداً مهمًا فى معرفة حقيقة موقف أصحاب التعالم الذين بدأوا من نقطة مختلفة تماما وهى أن الإبصار إنما يكون بشعاع يخرج من البصر إلى المبصر. وكأن العين أصبحت مصدر تولد ذاتى للأشعة. وقد فهم ابن الهيثم أن النقطة الأساسة التى تشكل بينة سلبية لهذه النظرية تتمثل فى أنه إذا كان هذا المذهب صحيحا لكان من الطبيعى أن يرى الإنسان فى الظلام الحالك، ولكن هذا لايحدث ، ومن ثم ينهار مذهب أصحاب التعاليم فى تكوينه النظرى. هذا عن البينة السلبية الخارجية التى اعتمد عليها ابن الهيثم فى رفض نظرية أصحاب التعاليم. لكن الجانب الآخر لهذا الرفض استمد أصلا من البينة السلبية الداخلية المتمثلة فى أن هذا المذهب انقسم أنصاره إلى طوائف، كل طائفة ترى مذهبا معينا فى الإبصار، على ما هو واضح من نص ابن الهيثم. ومن ثم فإنه من وجهة النظر الإبستمولوجية تشكل البينة السلبية الداخلية علامة واضحة على عدم اتساق النظرية، وتعارض نتائجها فى إطار نظرة كل طائفة من الطوائف التى انقسم إليها المذهب.(سوف نتناول موقف ابن الهيثم من مسألة تشريح العين وربطها بهذا الموقف) .

والواقع أن الطوائف التى يشير إليها ابن الهيثم فى هذا الصدد هى فى حد ذاتها جماعات علمية متنافسة اتبعت نموذجا علمياً محدداً، وحاولت كل جماعة أن تثبت وجهة نظرها بالصورة التى تتسق مع موقفها المعرفى. وهذه النقطة تبين إلى أى حد بدأ ابن الهيثم يشد انتباه العلماء والمفكرين فى فترة مبكرة إلى فكرة الجماعات العلمية المتنافسة، وبيّن أن التنافس بين الجماعات العلمية صدر من الفرض التصورى الذى بدأ به كل فريق، ومن النتيجة التى انتهى إليها الرأى، حيث "قد يعرض الخلاف أيضا فى المعنى المبحوث عنه من جهة اختلاف طرق البحث ..".

إذن زودنا ابن الهيثم برؤية جديدة فى مسألة تشريح النص من الناحية المعرفية والمنهجية ، ويبقى أن نعرف موقف ابن الهيثم من تشريح العين لنعرف كيفية الربط بينهما ، وكيف أن ابن الهيثم كان يتجه دائما إلى الربط بين البناء والوظيفة فيما يتعلق بالنص والعين .

الفصل الثانى

مدخل إلى التراث الطبى فى تشريح العين قبل ابن الهيثم

تحفل الوثائق التى سجلها تاريخ العلم بالعديد من المشاهدات الدالة على اهتمام القدماء بالتشريح ، وربما كان العالم والطبيب السكندرى هيروفيلوس من أشهر وأهم العلماء السكندريين الذين ظهروا فى فترة تألق العلوم وازدهارها فى الإسكندرية وأثروا بعمق فى تطور وحياة العلم وتاريخ الطب بصفة خاصة .

يذكر ويل ديورانت أن هيروفيلوس الذى عاش فى الإسكندرية حوالى عام 285ق.م ونبغ فى عهد بطلميوس سوتير ، قام بتشريح العين ووصف الشبكية وأعصاب النظر وصفًا طبيًا، وكذلك قام بتشرح المخ ووصف مقدم الدماغ والمخيخ والسحايا ، وجعل المخ مركز التفكير، وبذا أعاد له مكانته السامية . وهو أول من فهم وظيفة الأعصاب وقسمها إلى أعصاب حس وأعصاب حركة، وفصل أعصاب الجمجمة عن أعصاب النخاع الشوكى، وميز الشرايين من الأوردة، وحدد وظيفة الشرايين بأنها هى الأوعية التى تحمل الدم من القلب إلى مختلف أجزاء الجسم. وضم جس النبض إلى وسائل تشخيص الأمراض واستخدم الساعة المائية لقياس عدد ضربات القلب، وفى هذا الصدد يقول الدكتور بول غليونجى " أن هذا العد ذكره لأول مرة فى التاريخ هيروفلوس الإسكندرى ، الذى استعمل لهذا الغرض ساعة مائية . وهناك عبارة فى بردية إدوين سميث ترجمت(عد النبض أو وزنه) . وترجمها جرابو (قياس القلب) .. ومن عجيب الصدف حقا أن يكون أول من ذكر عد النبض طبيب اسكندرى"[1]. كما أن هيروفيلوس شرح المبيض والرحم والحويصلات المنوية وغدة البروستاتا ووصفها ، ودرس الكبد والبنكرياس وسمى الأمعاء الأثنى عشر باسمها. وبالجملة هو أعظم علماء التشريح فى العهد القديم .

ومن ثم فإن هيروفيلس على ما يذهب سارتون "أول مشتغل بالتشريح العلمى "[2] ، ولذا فإنه يعد الباحث الرئيس فى ميدان التشريح، إذ قد بلغت مشاهداته من الطول بحيث يبدو لمن يطالعها

---

(1) بول غاليونجى ، **الطب عند قدماء المصريين** ،دار ومطابع المستقبل بالفجالة والإسكندرية ، ب.ت ، ص 191

(2) سارتون ، **العلم القديم والمدنية الحديثة** ، ترجمة وتقديم الدكتور عبد الحميد صبره ، مكتبة النهضة المصرية ، 1960 ، ص 34

كأنها ثبت محتويات مختصر جامع فى علم التشريح ، ومع هذا فإننا نرى مبالغة فى هذا الرأى من جانب سارتون ، خاصة وأن المصريين القدماء كانوا رواد التشريح، وهذا ما كشفت عنه بردية أودوين سميث. ولكن أطباء الإسكندرية من بعد هيروفيلوس افتتحوا عصر التشريح، وهذا التقليد سوف يتبع فى مدرسة الإسكندرية على مر العصور وسوف ينتقل إلى جالينوس، ومن بعده سينتقل إلى العلماء العرب . سوف يتابع الرازى دروسه فى التشريح ويشترط على المتعلمين لدراسة الطب ضرورة إتقان التشريح فى بداية الأمر وضرورة اجراء امتحان فى التشريح يجتازه المتعلم قبل أن يسمح له باستكمال دراسته وقبل الحصول على إجازته العلمية.

أما ارستراتوس *Erasistratos* وهو من أهم علماء الإسكندرية وأطبائها المشهوريين فقد عاش فى الإسكندرية حوإلى عام 258 ق.م ، وقد واصل المسح التشريحى، واهتم أكثر من سابقيه بوظائف الأعضاء. وميز بدقة المخ من المخيخ ، وأجرى العديد من التجارب على الأجسام الحية لدراسة عمليات المخ المختلفة ، ووصف وشرح عمل الأوعية اللمفاوية فى غشاء الأمعاء والصمامين الأورطى والرئوى فى القلب . ويذكر أن كل عضو يتصل بسائر أجزاء الكائن الحى بثلاث طرق ، بشريان ووريد وعصب . وحاول تعليل الظواهر الفسيولوجية بعلل طبيعية . ورفض نظرية الأخلاط التى ذهب إليها هيبارخوس التى احتفظ بها هيروفيلوس . وقرر أن الطب هو فن منع المرض بمراعاة قواعد الصحة ، وليس هو علاج لمرض بدواء . وكان يقاوم كثرة استعمال العقاقير، ويعتمد على تنظيم التغذية والاستحمام والرياضة. وقد أثر هذا الاتجاه على كثير من الأطباء العرب، وجعلهم يتجهون إلى العلاج بالغذاء، والنصح بالرياضة. ومن ثم فإن اهتمام الحسن بن الهيثم بدراسة العين وتشريحها ، أو حتى دورها ووظيفتها كأداة للإبصار ، لم يكن عبثا ، ولم ينشأ من فراغ، وإنما جاء كحلقة رابطة في سلسلة طويلة من البحوث والدراسات العلمية والطبية على امتداد قرون طويلة، إن العلماء العرب وجهوا جزءاً كبيراً من دراساتهم وبحوثهم إلى العين باعتبارها من أهم أجزاء جسم الإنسان ولما للعين من فوائد كثيرة. إن العين باعتبارها أداة للإبصار تشكل همزة وصل معرفية رئيسية بين عقل

الإنسان والعالم الحسي الخارجي عندما تنقل الإحساسات الخارجية إلى المخ عبر عملية الرؤية . والعين بهذا الاعتبار أيضًا تؤدى وظيفة الإبصار . وهى التي تكشف جوانب الاتفاق والاختلاف بين الأشياء فيما يبدو لنا حسيًا من خلال المشاهدة . كل هذا جعل العلماء العرب يركزون على دراسة العين من خلال زوايا متعددة : من خلال دورها في عملية الرؤية، ومن خلال تركيبها وتشريح طبقاتها، ومن خلال وظيفتها المعرفية والإدراكية .

ومن ثم جاءت آراء ابن الهيثم استكمالا لرحلة طويلة وشوط طويل بدأ ببحوث عربية أصيلة . ولكن ربما استطاعت بحوث ابن الهيثم أن تعبر عن درجة عالية من التطور والنمو المعرفي في طبيعة دراسة وتشريح العين ، وربما استطاعت أيضًا أن توظف المعارف السابقة والخبرة التي انتهت إليه ، بصورة فريدة ومتميزة . وهذا ما يجعلنا نرى أن بحوث ابن الهيثم فى هذا المجال شكلت ثورة معرفية فى مجال الطب العربى ، وبصفة خاصة فى مجال دراسة العين ، ابتداءً من الكتب التى شكلت مناهج التعليم ، قبل ابن الهيثم ، والتى ينظر إليها على إنها كتب النصوص .

قبل ابن الهيثم كانت هناك دراسات علمية جادة عن العين مثل دراسة يوحنا بن ماسويه (190-242 هـ) التي أخرجها بعنوان " دغل العين"([1])، وهذا الكتاب كما يذكر الدكتور نشأت الحمارنة " لم تبق منه إلا نسخ نادرة ، مكتوبة بخط ردىء ، تشيع فيها أخطاء لغوية تؤكد أن الناسخ لم يكن جديراً بنسخ مثل هذا الكتاب العظيم"([2]). لكن الدكتور حمارنه ينبهنا إلى أمرين مهمين : الأول ، أن هذا الكتاب "

([1]) ابن أبى أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ص 255 وقد ذكره أحمد تيمور باشا فى " مجلة المجمع العلمى العربى" بدمشق 338/3 ، وذكر أيضاً تحت عنوان " معرفة محنة الكحالين"

Leningrad VII bibl. Gregorie IV (Christ . vost .VII,20,425)

وانظر أيضاً :

مايرهوف وبروفر C.Pruefer فى مجلة Der Islam 256-217/4

وراجع :

ماهر عبد القادر محمد ، **مقدمة فى تاريخ الطب العربى** ، دار العلوم العربية ، بيروت ،ط1 ، 1988 ، ص ص 26-30

([2]) نشأت الحمارنة ، **تاريخ أطباء العيون العرب** ، ج 1 ، 1997 ، دمشق ، ص46

هو أقدم كتاب تعليمي في طب العيون كتب بالعربية " ، فقد ضاعت الكتب اليونانية التعليمية ولم يتبقى للبشرية سوى هذا المؤلف كأقدم كتاب في هذا التخصص . وأما الأمر الثاني : فهو ما يثيره بقوله " أما الأعمال الجراحية على العين؛ فإن ابن ماسويه يعرضها عرضًا موجزاً ، مما يرجح ظننا بأن ماسويه لم يمارس الطب ممارسة كافية". وهذا يتضمن بالضرورة أن ابن ماسويه لم يمارس التشريح بصفة عامة . ولكن هذه المسألة سبق أن كشفنا عن أبعادها في كتابنا " مقدمة في تاريخ الطب العربي"، حيث أثبتنا بالنصوص أن يوحنا بن ماسويه مارس التشريح([1]) . لكن في الفترة نفسها تقريبًا نجد إسهامات الطبيب العربي حنين بن إسحق (194-264هـ) في مجال الطب ، وبصفة خاصة دراسة العين، حيث زودنا بدراسات مهمة هي : الأولى جاءت بعنوان " المسائل في الطب"([2]).

وأما الدراسة الثانية التي قدمها حنين بن اسحق عن العين فقد جاءت بعنوان "كتاب العشر مقالات في العين" . وهذا الكتاب يوجد في نسخة

([1]) ماهر عبد القادر محمد ، **مقدمة فى تاريخ الطب العربى** ، ص ص 121-124

([2]) حنين بن اسحق ، **المسائل فى الطب** ، تحقيق وتعليق الدكتور محمد على أبوريان ، دكتور جلال محمد موسى ، مرسى محمد عرب ، دار الجامعات المصرية ، 1978 . وكتاب المسائل فى الطب هو المدخل إلى صناعة الطب ، فقد جمع فيه مؤلفه جملا وجوامع تجرى مجرى المبادىء والأوائل لهذا العلم . وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن حبيش بن الأعسم تلميذ حنين وابن أخته قد أكمل الكتاب ، ونقل ابن أبى أصيبعة قول ابن أبى الصادق الذى ذكره فى شرحه " إن حنينا جمع معانى هذا الكتاب من طروس ومسودات بيض منها البعض فى مدة حياته" ، ثم قام حبيش بعد ذلك بترتيب الباقى منها ، وزاد عليها من عنده ، وألحق بها ما أثبته حنين بن اسحق فى دستوره ولذلك " يوجد هذا الكتاب معنوناً بكتاب المسائل لحنين بن اسحق بزيادات حبيش بن الأعسم " . والذى يوجد بزيادات حبيش من ذكره أوقات الأمراض الأربعة إلى آخر الكتاب .وقد جاءت النشرة المحققة لتقدم الكتاب فى ثمانية فصول هى :

الفصل الأول : فى كليات الطب

الفصل الثانى : فى علم الأمراض

الفصل الثالث : فى أسباب الأمراض

الفصل الرابع : فى الدلائل والعلامات

الفصل الخامس : فى علم العلاج

الفصل السادس : الأدوية المفردة والمركبة

الفصل السابع : فى النبض

الفصل الثامن : قسمة أخرى للطب

اختلاف كثير ، وليست مقالاته على نسق واحد . وقد نشره المستشرق الألماني وطبيب العيون ماكس ماير هوف، الذي كان يعمل بالقاهرة،في نشرة عربية إنجليزية محققة عام 1928 ، وصدرت عن المطابع الأميرية بالقاهرة . ومن عنوان الكتاب نجد أنه يقع في عشر مقالات هي ([1]):

المقالة الأولى : يذكر فيها طبيعة العين وتركيبها .

المقالة الثانية : يذكر فيها طبية الدماغ ومنافعه .

المقالة الثالثة : يذكر فيها العصب الباصر والروح الباصر وفى نفس الإبصار كيف يكون.

المقالة الرابعة : يذكر فيها جمل الأشياء التي لابد منها في حفظ الصحة واختلافها.

المقالة الخامسة : يذكر فيها أسباب الأعراض الكائنة في العين .

المقالة السادسة : من علامات الأمراض التي تحدث في العين .

المقالة السابعة : يذكر فيها قوى جميع الأدوية عامة .

المقالة الثامنة : يذكر فيها أجناس الأدوية للعين خاصة وأنواعها .

المقالة التاسعة : يذكر فيها مداواة أمراض العين .

المقالة العاشرة : في الأدوية المَرَكبة الموافقة لعلل العين .

واضح أن تركيز حنين بن اسحق في هذا الكتاب ينعقد على طبيعة تشريح العين وتركيبها ، وكيفية الإبصار ، ثم ما يصيبها من أمراض وعلاجاتها . وقد ذكر ابن النديم في "الفهرست" بعض الكتب التي ألفها حنين بن اسحق في مجال دراسات العين ، ومن بينها الكتب الأربعة الآتية ([2]):

1- كتاب علاج العين

وكما نعرف من مخطوطة هذا الكتاب فإن حنينا ألفه لولديه اسحق وداود . ويقع الكتاب في ثلاث مقالات هي:

([1]) المرجع السابق ، ص ص 123-124

([2]) ابن الندبم ، الفهرست ، ص 295

وأيضا : د. ماهر عبد القادر محمد ، المرجع السابق ، ص 121

المقالة الأولى : في تشريح العين .
المقالة الثانية : في أسباب الأمراض .
المقالة الثالثة : في وصف الأمراض .

وقد جاء هذا الكتاب على طريقة المسألة والجواب ، وهو مائتان وتسع مسائل([1]). وقد انتهج حنين فى هذا الكتاب طريقة السؤال والجواب ، وهى طريقة جالينوس التعليمية التى سادت منهج تعليم الطب فى الإسكندرية . ويشير الدكتور نشأت الحمارنه فى تقييمه لهذا الكتاب إلى " أن علمى التشريح ووظائف الأعضاء قد احتوت عليهما المقالة الأولى. بينما غلبت على المقالة الثانية الدراسة السببية للأمراض ، وخصصت المقالة الثالثة لاعراض الأمراض وعلاماتها"([2]). ويؤكد فى الوقت نفسه أن ما كتبه حنين فى هذا المجال " كان أهم مرجع اعتمد عليه الكحالون العرب فى تأليفهم فى العصر الذهبى ، فأضافوا إليه من معلوماتهم ، وملاحظاتهم السريرية وخبرتهم المستقاة من العمل فى المشافى وفى الدراسة الخاصة بعد أن نسقوا هذه الملاحظات بشكل منهجى. "([3])

2 ▪ كتاب تقاسيم علل العين .
3 ▪ كتاب اختبار أدوية العين .
4 ▪ كتاب علاج أمراض العين بالحديد .

أما ابن أبي أصيبعة فنجده بالإضافة إلى كتاب المسائل في العين وكتاب العشر مقالات في العين يذكر بعض الكتب الأخرى ، والتي من بينها([4]):

1- كتاب في تركيبة العين .
2- مقالة في تقسيم علل العين .
3- كتاب في اختبار أدوية علل العين .

([1]) د . ماهر عبد القادر محمد ، **العصر الذهبى للترجمة : حنين بن اسحق** ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1987 ، ص 124

([2]) نشأت الحمارنه ، تاريخ طب العيون ، ج 1 ، ص 57

([3]) المرجع السابق ، ص 57

([4]) ابن ابى أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ص ص 160-165
وأيضا : د . ماهر عبد القادر محمد ، المرجع السابق ، ص ص 123- 129

وفي التحقيق الذي قام به ماكس مايرهوف ، طبيب العيون بالقاهرة ، "لكتاب العشر مقالات في العين " نلاحظ أن مايرهوف يردف اسم الكتاب بعبارة " المنسوب لحنين بن اسحق" مما يدل على عدم تأكده من نسبة الكتاب " لحنين "، بالإضافة إلى هذا يذكر مايرهوف في صفحة (14) من مقدمته العبارة الآتية "وسنلقى الآن نظرة على حياة وأعمال حنين الذي يظن أنه مؤلف كتاب العشر مقالات في العين الذي تولينا طبعه "، واستخدام مايرهوف هنا لكلمة "يظن" يفيد الشك، ويعنى من الناحية المعرفية أنه ليست لديه أدلة كافية على صحة نسبة الكتاب لحنين. ومن ثم فإن استخدام لفظة"المنسوب لحنين" بالإضافة إلى عبارة" الذي يظن أنه..." تشكل موقفا شكيا من نسبة الكتاب إلى حنين بن اسحق. إلا أن هذا الشك لا يرقى إلى درجة النفى التام ، وإنما هو بمثابة تنبيه على احتمال أن يكون الكتاب لغيره. لكن المهم في هذا أن مايرهوف يذكر مباشرة بعد هذا على صفحة الغلاف عبارة " أقدم كتاب في طب العيون ألف على الطريقة العلمية " ، وما يهمنا في هذه العبارة الأخيرة هو إشارة مايرهوف التي تدل على أن الأطباء العرب عرفوا أصول الكتابة العلمية في طب العيون، وهذه مسألة مهمة من الناحية المعرفية وتشكل بعداً معرَفياً ذات قيمة من الناحية المنهجية، خاصة في مجال دراسات الطب التي انتقلت إلى العالم الأوروبي فيما بعد، وأثرت فى الدراسات الطبية الأوروبية .

والواقع أن ماكس مايرهوف يقدم لنا فيما بين الصفحات (6 – 14) قائمة بالمصنفات العربية الأولى في أمراض العيون، وفى هذه القائمة يحدد مايرهوف سبعة عشر مؤلفاً ترتيبها على النحو التالي :

1 – **دغل العين** : لأبى زكريا يوحنا بن ماسويه (190 – 242 هـ) وهو مسيحي سرياني من أطباء البلاط في بغداد وأستاذ حنين، وكتابه هذا من أقدم كتب العيون.

2 – **معرفة محنة الكحالين** : رسالة صغيرة في شكل أسئلة وأجوبة لاتتناول العلاج ، منسوبة لابن ماسوية .

3 – **كتاب العشر مقالات في العين** : لحنين بن اسحق ، وقد أشرنا إليه.

4 – **كتاب المسائل في العين** : المنسوب إلى حنين ، ويذكر مايرهوف أنه خلاصة للست مقالات الأولى من الكتاب السابق .

5 – **جوامع كتاب جالينوس في الأمراض الحادثة في العين** : وهو مصنف صغير لا يعرف له مؤلف .

6 – **كتاب البصر والبصيرة** : المنسوب إلى الطبيب والفلكي والمترجم الذائع الصيت ثابت بن قرة الحرانى (211 – 288 هـ). لكن مايرهوف يذكر عبارة غريبة عن هذا الكتاب يقول فيها " وقد استطعت أن أحصل على النسختين الخطيتين منه (تيمور باشا – ولينغراد) وأن أترجم إحداهما بمساعدة المستشرق الدكتور ك.بروفر ، فكانت النتيجة أنى وجدت أن هذا الكتاب منتحل بصورة مخجلة من كتاب عمار المذكور فيما يلي، وذلك بأن اسم الرازى ذكر فيه . وعلى هذا لابد أن يكون قد صنف بعد سنة 320 هـ ولايمت بصلة إلى العالم الصابئ العظيم ثابت بن قرة الذي عاش في العراق ومات في سنه 288 هـ " .ويشاركه فى هذا الرأى الدكتور نشأت الحمارنه الذى يقول فى معرض ذكره لهذا الكتاب " ونحن لانستطيع أن نقبل نسبته إلى ثابت بهذه البساطة "[1] ، ويشير إلى الاشكالات التى تعرض لها مايرهوف وبروفر وهيرشبرج المتعلقة بنسبة هذا الكتاب فى صورته الأصلية واصلاحه والافتراض بأنها من وضع طبيب آخر عاش متأخراً عن ثابت بن قرة. لكن الأمر الآخر الذي لم يشر إليه ماكس مايرهوف هنا هو كتاب الذخيرة في الطب الذي هو من وضع ثابت بن قرة . هل عرفه ماكس مايرهوف أم لا ؟

المعروف أن العالم الرياضي ثابت بن قرة دون كتاب الذخيرة في الطب ، وفيه يذهب إلى تناول العين بالوصف الدقيق في الباب الثامن من كتابه قبل أن يتحدث عن أمراض العين، بما يوحى لنا بأنه كان على صلة دقيقة بتشريح العين . ماذا يقول ثابت بن قرة عن تشريح العين ؟

يذكر ثابت ما نصه " العين مركبة من سبع طبقات وثلاث رطوبات والبصر يكون بالرطوبة الجليدية ، وسائر الرطوبات والطبقات خلقت لمعونة هذه الرطوبة ، إما لأن تؤدى إليها منفعة أو لتدفع عنها مضرة، وهى كالخوادم لها ، محيطة بها من كل جانب

([1]) المرجع السابق ، ص 63

وهى في الوسط كالنقطة في الكرة والدليل على أن بهذه الرطوبة يكون البصر . أن الماء إذا كان بينهما وبين المحسوس بطل البصر ، وهذه الرطوبة بين رطوبتين واحدة من قدامها شبيهة ببياض البيض تسمى (البيضة) وأخرى خلفها شبيهة بالزجاج المذاب وتسمى (الزجاجية) وخلف هذه الرطوبة ثلاث طبقات : أولها شبيهة بالشبكية وتسمى (الشبكية) وخلف هذه طبقة شبيهة بالمشيمية . والطبقة الثالثة خلف الثانية جاسية صلبة شبيهة بالعظم يقال لها (الصلبة) . وقدام هذه الرطوبة ثلاث طبقات : الطبقة الأولى شبيهة بحب العنب.في لونها سواد مع البما محمل الدماغ . المس الخارجي يختلف لونها في الأبدان وفى وسطها ثقب حيث يلى الجليدية تسع في حالة ويضيق في أخرى بمقدار حاجة الجليدية إلى الضوء ، ويضيق عند الضوء الشديد ويتسع في الظلمة ، وهذا الثقب هو الحدقة . تلى هذه الطبقة طبقة أخرى شبيهة بالقرن في هيئتها ولونها وتسمى (القرنية) وتتلون بلون العنبية التي تحتها . وجعلت هذه الطبقة وقاية للرطوبة الجليدية لأنها في القرنية كالسراج في القنديل تقيها من الآفات ولا تمنعها الضوء ، ويحيط بهذه الطبقة طبقة لا يغشاها كما يغشى سائر الطبقات بل يلتحم خول القرنية وتسمى (الملتحم) وهو بياض العين ،والعين تغور سريعا بالسهر والفكر والغم، غير أنه مع الغم يكون مع سكون منها ، ومع الفكر يكون معه حركة ، ومع السهر يكون معه ثقل الأجفان ونعاس " ([1]).

من الواضح هنا أن ثابت بن قرة تناول العين تشريحيا في طبقاتها المختلفة ، ووظيفة كل طبقة من الطبقات ، ثم نجده في مرحلة تالية بعد ذلك في كتابه يتحدث عن أمراض العين ، لكن بعض المؤرخين فى تقييمهم لكتاب الذخيرة يذهبون إلى أن الشكوك ماتزال لم تنقشع بعد عن صحة نسبته إلى ثابت . لكن الشيء المهم في هذا الصدد أن هذا الكتاب بكل تصوراته المعرفية يتكامل مع كتابات أخرى في نفس الاتجاه ، ليشكل بنية معرفية مهمة في مجال دراسة العين

([1]) ثابت بن قرة ، **كتاب الذخيرة فى علم الطب** ، دار المدينة للطباعة والنشر ، بيروت ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، 1938 ، ص 35

تشريحياً في فترة مبكرة من فترات دراسة هذا الجانب العلمي المهم إبان فترة التكوين العلمى في علم الطب .
7 – **كتاب النهاية والكفاية في تركيب العينين** : لخلف الطولونى وهو طبيب عيون مسلم ، " يرجح أنه صنفه في مصر فيما بين(264 هـ – 301 هـ) وهو مفقود.
8 – **فردوس الحكمة** : موسوعة في الطب من تأليف على بن ربن الطبرى، تلميذ حنين بن اسحق ، وأستاذ الرازى.وهذا الكتاب توجد منه نسخ مخطوطة فى :
ا- برلين 6257
ب- المتحف البريطانى 445
ج- رامبور 489 :171
د- آياصوفيا استامبول 4857 (1ب-53ب)
وقد أشار ابن أبى أصيبعة ([1]) إلى أنه أسلم على يد المعتصم . وكتاب فردوس الحكمة يقع فى سبعة أنواع ، والأنواع تحتوى على ثلاثين مقالة ، والمقالات تحتوى على ثلثمائة وستين بابا .
9 – **الحاوى في الطب** : لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى (320 هـ) وبه قسم كبير في أمراض العيون ، وفيه اقتباسات من كتاب العشر مقالات لحنين ، وهى " أهم الاقتباسات عن هذا الكتاب " وهو ما تنبه إليه نشأت الحمارنه . وكتاب الحاوى ينظر إليه عادة على إنه أعظم كتب الطب قاطبة حتى نهاية العصور الحديثة فيذكر ماكس ماير هوف أنه ترجم على يد الطبيب اليهودى فرج بن سالم بأمر من شارل الأول، وقد انتهى فرج هذا من ترجمة " الحاوى" فى عام 1279 ميلادية ، ووضع للكتاب العنوان Continens . ويذكر ماكس ماير هوف أيضاً "أن أعظم كتب الرازى هذا انتشر فى القرون التالية على شكل مخطوطات لاعد لها . ثم أخذ يطبع باستمرار ابتداءً من السنة 1486 وما أن جاءت السنة 1542 حتى كان يوجد من هذا الكتاب العظيم النفيس خمس طبعات، عد أجزاء منه كثيرة طبعت منفصلة . لذا كان أثره فى الطب الأوروبى جد

([1]) ابن أبى أصيبعة ،عيون الأنباء ، ص 414

عظيم " ([1]) . والجدير بالذكر أن كتاب الحاوى هو الذى جعل أهل أوروبا من المشتغلين بالطب ينظرون إلى الرازى على أنه " أعظم أطباء الطب السريرى (الكلينيكى) فى العصور الوسطى ، حتى أن الجزء الأكبر من كتاب الحاوى عبارة عن سجل دقيق لملاحظات الرازى على مرضاه وعلى تطور المرض وسيره . وما زال الغربيون يعترفون بفضل الرازى ويقدرون أثره ، حتى جامعة برنستون الأمريكية أطلقت اسمه على أفخم أجنحتها تقديراً لفضله " ([2]) . ومن ثم فإن كتاب الحاوى لعب دوراً مهماً فى الطب العربى والأوروبى معاً .

10 – **تذكرة الكحالين** : عيسى بن على طبيب العيون النصراني في بغداد ، وهو من تلامذة حنين بن اسحق ومن المترجمين والناقلين الذين عملوا تحت رياسة حنين، قال عنه ابن النديم : " عيسى بن على من تلاميذ حنين، وكان فاضلاً وله من الكتب كتاب " المنافع التى تستفاد من أعضاء الحيوان " ([3]).

ويذكر ابن القفطى فى تاريخ الحكماء أن : " عيسى بن على من تلاميذ حنين، وكان فاضلاً مصنفاً ، مشهور التصنيف. ومن ذلك كتاب " تذكرة الكحالين"، وعليها عمل أطباء هذا النوع فى كل زمان، كتاب المنافع" ([4]). على حين أن أبى أصيبعة عدّه أجل تلامذة حنين، يقول : " عيسى بن على طبيباً فاضلا ومشتغلا بالحكمة وله تصانيف فى ذلك. وكان قد قرأ صناعة الطب على حنين بن إسحق، وهو من أجل تلاميذه. وكان عيسى بن على يخدم أحمد بن المتوكل، وهو المعتمد على الله ، وكان طبيبه قديراً ، ولما ولى الخلافة أحسن إليه وشرفه وخلع عليه. ومن كتبه كتاب " المنافع

([1]) ماكس مايرهوف ، العلم والطب ، مقال ضمن تراث الإسلام ، بإشراف سير توماس أرنولد ، ترجمة وتعليق جرجيس فتح الله ، دار الطليعة ، بيروت ، 1972 ، ص 465

([2]) سعيد عبد الفتاح عاشور ، المدنية الإسلامية وأثرها فى الحضارة الأوروبية ، ص 152

(3) ابن النديم ، الفهرست ، ص 414.

(4) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص 247.

التى تستفاد من أعضاء الحيوان" وكتاب " السموم" مقالتان"([1]).

صنف عيسى كتابه تذكرة الكحالين ويقع في ثلاث مقالات هي:
المقالة الأولى : في تشريح العين(الطبقات والرطوبات والأعصاب والعضلات).
المقالة الثانية : شفى الأمراض الظاهرة في العين ، كالانتفاخ والجرب وغيرها.
المقالة الثالثة : في الأمراض الخفية عن الحس ، وأمراض الروح الباصر ، ومن يرى من بعيد ولايرى من قريب ، وأمراض الشبكية.

وهذا الكتاب كما يقول مايرهوف "يتضمن سائر مانقله حنين بن اسحق عن اليونان من طب العيون مع إضافات عملية كثيرة ". ويرى أطباء العيون فى عصرنا هذا ، أن هذا الكتاب يتميز " بوضوح أسلوبه وتسلسله المنطقى" ، وأن أسلوب " على بن عيسى هو الأسلوب الذى ما يزال يحكم طريقة التصنيف والتأليف والتدريس فى مادة أمراض العين " ، وأنه " ظل مرجعا للدارسين على مدى ثمانمائة عام ، كما أن الأطباء اعتمدوا عليه " . ويذكر الدكتور نشأت الحمارنه أن الكتاب يبدأ بدراسة تشريح العين ووظائفها فى واحد وعشرين فصلاً تشكل فى مجموعها المقالة الأولى من الكتاب . أما المقالة الثانية فتبدأ بدراسة الأمراض وتشتمل على أربع وسبعين فصلاً. والمقالة الثالثة تكمل المقالة الثانية وتقع فى سبع وعشرين فصلا . ويستعرض على بن عيسى أمراض الملتحمة فى خمسة عشر فصلاً ، وكذلك أمراض القرنية فى خمسة عشر فصلاً"([2]) . هذا وقد نقلت كتابات على بن عيسى الذى يعرف عند الغرب باسم جيزو هالى Jesu Haly ، إلى اللغة اللاتينية ، وهو من أحسن الكتابات المدرسية فى أمراض العين حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر([3]).

11 – **كتاب المنتخب في علاج أمراض العين** : لعمار بن على الموصلى (400 هـ) وفيه " كثير من الملاحظات والإشارات

([1]) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 277.
([2]) نشأت الحمارنه ، ص ص 61-62
(3) ماكس مايرهوف ، العلوم والطب ، ص 276
وأيضا :
ماهر عبد القادر محمد ، مقدمة فى تاريخ الطب العربى ، ص ص 89-90

المبتكرة " على مايذكر مايرهوف . ويشير الدكتور نشأت الحمارنه إلى أن عمار الموصلى التزم بالتقسيم التشريحى للعين عند تصنيف الأمراض وعرض ماهية المرض أولا ثم ذكر علاماته وبعد ذلك شرح طرق المعالجة . وقد لاحظ الدكتور حمارنه[1] التشابه الواضح بين الطريقة التعليمية والأكاديمية عند على بن عيسى ومعاصره عمار الموصلى Cana Musali ، مما جعله يتساءل : هل التزم كلاهما بأسلوب سائد فى ذلك العصر؟ أم أنهما اهتديا فى وقت واحد إلى هذا النوع من الأسلوب المنطقى فى عرض المادة العلمية للدارسين ؟.وربما أثار هذا السؤال بعض الجوانب المنهجية فى طريقة التعليم فى أى عصر من العصور، على اعتبار أن الأسلوب المتشابه فى الكتابة يدل على وجود برنامج منهجى علمى وأكاديمى، يصلح أن يستخدم فى التدرس والتصنيف معاً .

لكن هيرشبرج Hirschberg ، كما يذكر الاستاذ فؤاد سيزكين قد ذكر أن " أكثر النواحى اعجاباً فى كتاب عمار هى أخباره السته المجملة بطريقة تامة وحيوية . والمتعلقة بتجاربه الجراحية الخاصة ، والتى تجذب القارىء الحديث ، ولايصادفنا شىء فى التراث الإغريقى مشابه لذلك على الإطلاق.... "[2].

لقد ترجم كتاب عمار الموصلى إلى اللغة اللاتينية فى الفترة التى نقل فيها كتاب على بن عيسى إلى أوروبا وشكلتا معا برنامج التدريس فى أوروبا حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر[3] .

وقد أشار فؤاد سيزكين إلى أن هيرشبرج ينظر إلى عمار الموصلى على أنه " أحد الأطباء الذين لايتكرر وجود أمثالهم فى تاريخ الطب إلا نادراً"[4]

---

[1] نشأت الحمارنه ، المرجع السابق ، ج 1 ، ص 63

[2] فؤاد سيزكين ، محاضرات فى تاريخ العلوم العربية والاسلامية ، معهد تاريخ العلوم العربية والاسلامية ، فرانكفورت ، جمهورية ألمانيا الاتحادية ، 1984 ، ص 49

(3) ماهر عبد القادر محمد ، مقدمة فى تاريخ الطب العربى ، ص 90

(4) فؤاد سيزكين ، محاضرات فى تاريخ العلوم العربية والاسلامية ، معهد تاريخ العلوم العربية والاسلامية ، فرانكفورت ، جمهورية ألمانيا الاتحادية ، 1984 ، ص 50

12 – **كتاب تركيب العين وأشكالها ومداواة عللها** : لعلى بن ابراهيم بن بختيشوع الكفرطابى، وهو كتاب مجهول ، من أعمال القرن الخامس الهجرى.

13 – **كتاب طب العيون:** لجبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع (396 هـ) . لكن ماكس مايرهوف يخالف ابن أبى أصيبعة ([1]) فى عنوان هذا الكتاب الذى يذكره بعنوان **"رسالة فى عصب العين"**، على حين لم يذكر ابن القفطى ([2]) هذا الكتاب لجبرانيل ، وإنما ذكر بعض النصوص التى تفيد معرفته بالعين .

14 – **القانون في الطب** : لأبى على الحسين بن سينا (370 هـ). وهو من الكتابات الطبية المهمة التى أثرت بصورة كبيرة فى أوروبا فترة العصور الوسطى ، لأنه بمثابة موسوعة جامعة لمعارف الطب فى عصره ، وقد حاز شهرة غير عادية فى كل أوروبا ([3]) ، حيث يحتوى على بحوث القدماء التى أجراها الأطباء الذين سبقوا ابن سينا . وقد ترجم كتاب القانون فى القرن الثانى عشر إلى اللاتتينية ، والترجمة من عمل جيراد الكريمونى . ويذهب مايرهوف إلى أن أهمية هذا الكتاب تتضح من شدة الطلب عليه ، الأمر الذى جعل طبعاته متتالية ، وكذا ترجماته التى استمرت حتى القرن السادس عشر. ويذكر الدكتور عبد الحليم منتصر مجموعة من الأمور المتعلقة بترجمة كتاب القانون لابن سينا ([4])، حيث يشير إلى :

أ- أنه قد طبعت أجزاء من الترجمة عدة مرات قبل سنة 1500(ميلانو 1473 ، بادوا 1476 ، 1497 ، البندقية 1483 ...) .

ب- طبعت الترجمة طبعات كاملة فى البندقية (1544 ، 1582 ، 1595 ولوفان ببلجيكا 1858) .

جـ- ترجم كتاب القانون إلى العبرية ، ولاتزال طبعاته تتوالى .

([1]) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 214

([2]) ابن القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ص 102-106

(3) سعيد عبد الفتاح عاشور ، المدنية الإسلامية وأثرها فى الحضارة الأوروبية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط 1 ، 1963 ص 153

(4) عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ، المرجع السابق ، ص 216

وراجع أيضا : زيجريد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ص ص 289-290

د- أن هناك ترجمة لاتينية لكتاب القانون من عمل أندريا الباجو([1]) الذى نقل بعض كتابات ابن النفيس إلى اللاتينية .

لكن الوصف الكامل لسنوات ترجمة القانون فى أوروبا يقدمه لنا الدكتور سلمان قطاية ([2]) الذى يذكر أن أوروبا عرفت التاب خلال القرن الثانى عشر ، عندما ذهب جيرار الكريمونى إلى طليطلة فأمضى فيها خمسين عاما تعلم خلالها اللغة العربية وترجم كنوزها إلى اللاتينية ومن بينها القانون . ويذكر شراح كتاب القانون على النحو التالى :

ا- فى القرن الثالث عشر شرحه تاديه دو فلورانس Thadee de Florence

ب- فى القرن الرابع عشر شرحه جانتلى دو فولينيو Gentile de Foligno ، وجينوديل كاربو Gino del Garbo وجوهانيس ماتيوس كراندى Johannes Mattheus Grandi وجيوفانى اركولانى Giovanni Arcolani

ج- كتب الفرنسى جاك ديبارس Jaques Depars تعليقا على كتاب القانون عام 1442

د- طبع الكتاب عام 1490 فى البندقية ، وهذه هى طبعة أوكتاف سكوت ، وكان سكوت طباعا وناشراً شهيراً استمرت سلالته فى هذا العمل فى البندقية حتى أوائل القرن السابع عشر .

هـ- طبعت نسخة من القانون بالعبرية فى نابولى بايطاليا عام 1491

و- طبع كتاب القانون بالعربية لأول مرة فى روما عام 1593 على المطبعةالحجرية فى مطبعة ميديسيس .

ل- ثم جاءت طبعة القاهرة (بولاق 1294 هجرية) ثم طبعة بيروت (عن دار صادر على الأوفست نقلا عن طبعة القاهرة 1970 ؟ ويذكر الدكتور سلمان قطاية أنه " وفى آخر صفحة من طبعة القاهرة جاء ما معناه أنه بدء بطبع الكتاب نقلاً عن نسخة جلب بها من البلاد الأجنبية، ولكن وجد أن تراكيبها مختلفة ، وعباراتها غير

([1]) ماكس ميرهوف ، المرجع السابق ، ص 502

([2]) د. سلمان قطاية ، كتاب القانون لابن سينا ، عالم الفكر ، الكويت ، المجلد السابع ، العدد الثانى ، 1976 ، ص ص 192-193

صحيحة فتوقف الطبع. عندئذ جيء بنسخة جيدة مخطوطة من عند حسن باشا راسن ، فطبع الكتاب عنها "

15 – **كامل الصناعة أو الكتاب الملكى** : لعلى بن العباس من مسلمى فارس (380هـ / 994 م). يذكر ماكس مايرهوف أن " على بن عباس المعروف فى العالم اللاتينى باسم هالى أباس Haly Abbas (+994 م) ألف موسوعة ممتازة متقنة سماها كامل الصناعة الطبية وعرفت عند اللاتين باسم الكتاب الملكى Liber Regius يعالج شؤون الطب العملية والنظرية معاً ، ويبتدىء بفصل من أطرف الفصول وأجلها ، يتضمن نقداً بسيطاً للرسائل الطبية والعربية واليونانية السابقة"([1]) . ويذهب يوجين مايرز([2]) إلى أن اصطفن الأنطاكى (وهو من أصل إيطالى) ترجم هذا الكتاب من العربية إلى اللاتينية عام 1128 م ، وربما تكون هى المرة الثانية التى ترجم فيها الكتاب الملكى، لأنه قد ترجم إلى اللاتينية مرتين ، والمعروف أن الذى ترجمه فى المرة الأولى هو قسطنطين الافريقى (1020-1087م) وقد أشار الدكتور محمد كامل حسين إلى أن كتاب على بن عباس المعروف باسم "كامل الصناعة" كان أول كتاب عربى كبير ترجم إلى اللاتينية([3]) ، وأن هذا الكتاب، بالإضافة إلى كتاب القانون وكتاب الحاوى، لقى عناية فائقة وظلت ترجمته تدرس بالجامعات الأوروبية حتى أواسط القرن السادس عشر على الأقل([4]) ، ولهذا يعتبر كتاب " كامل الصناعة" المعروف بالكتاب الملكى من الكتب التى يبدأ بها عهد الطب فى أوروبا([5]). وقد وصفه ابن القفطى بأنه " كتاب جليل وكناش نبيل اشتمل على علم الطب وعمله حسن الترتيب ، مال

([1]) ماكس مايرهوف ، العلوم والطب ، ص 471

([2]) يوجين أ. مايرز،**الفكر العربى والعالم الغربى: ترجمة المؤلفات إلى اللغات الأوروبية**، ترجمة كاظم سعد الدين ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط1 ، 1986 ، ص 99

(3) محمد كامل حسين ، " فى الطب والاقربازين " مقال فى **أثر العرب والاسلام فى النهضة الأوروبية** ، ص 282

(4) المرجع السابق ، ص 292

([5]) المرجع السابق ، ص 289

راجع أيضا : زيجيد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ص 276

الناس إليه في وقته ولزموا درسه إلى أن ظهر كتاب القانون لابن سينا فمالوا إليه وتركوا الملكي بعض الترك . والملكي في العمل أبلغ والقانون في العلم أثبت "([1]). ويذكر الدكتور عبد الحليم منتصر([2]) في تعليقه على هذا المؤلف : والمقالتان الأولى والثانية قاصرتان على فصول في التشريح كانت المرجع الرئيسي لعلم التشريح في سالرنو بإيطاليا وفي غيرها في المدة من عام 1070-1170م. ويذكر شيبرجز H.Schipperges أن كتاب "كامل الصناعة " لعلى بن عباس المجوسي " يتضمن عرضا هو الغاية في التنظيم والتنسيق ، ويفوق هذا الكتاب كتاب الرازي في التنظيم وفي اتساع نطاق الموضوع . وعرض على بن عباس هذا للتشريح يسبقه ما خص به ابن سينا الموضوع في كتابه القانون"([3]). ومن المعروف أن هذا الكتاب تضمن نقداً شديداً لجالينوس والأطباء المتقدمين عليه، ذلك أن " كتب بقراط مختصرة جداً إلى درجة الغموض ، وإن كتب جالينوس على عكس ذلك ، فهي مصابة بالإسهاب والإطناب وملیئة بالتكرار . وفي كتب المتأخرين من الإغريق مثل أريباسيوس ،باولس نواقص وخلل . أما كتب الرازي أكبر أطباء عصره فلم يتحنب التكرار في كتابه الحاوي . وهذا الكتاب موجه إلى الطب العملي عامة ، وهو عبارة عن تجميع ، كثيراً ما يفقد فيه الانسجام "([4]). على أن أهم ما يجب أن نتنبه إليه هنا يكمن في أن الحركة النقدية بدأت مبكراً في مجال علم الطب . كما أن النقد هنا أسس بطبيعة الحال على الخبرة والمعرفة العلمية معا، أي على الممارسة والعلم ، وهذه مسألة مهمة بالنسبة لتقاليد علم الطب.

16 – **كتاب المعالجة البقراطية** : لأبى الحسن أحمد بن محمد الطبري من مسلمي فارس (القرن الرابع الهجري) مجهول . ويذكر ابن أبي أصيبعة أن الطبري هذا من أهل طبرستان وله " الكناش المعروف بالمعالجات البقراطية ، وهو من أجل الكتب

([1]) ابن القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص 156

([2]) عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ، ص 129

(3) فؤاد سيزكين ، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والاسلامية ، معهد تاريخ العلوم العربية والاسلامية ، فرانكفورت ، جمهورية ألمانيا الاتحادية ، 1984

(4) المرجع السابق ، ص 41

وأنفعها ، وقد استقصى فيه ذكر الأمراض ومداواتها على أتم ما يكون ، وهو يحتوى على مقالات كثيرة"([1])

17 – **كتاب التصريف** : لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوى (404 هـ).

لقد وجدت في الفترات التالية رسائل كثيرة صغيرة عن العين وأمراضها وكتابات في الطب تناولت العين بالدراسة والتشريح .

إلا أن الأمر المهم في هذا الصدد أن ماكس مايرهوف لم يذكر دراسات الحسن بن الهيثم في مجال طب العيون أو الإبصار بأي صورة من الصور في هذه المقدمة الحصرية التي قدمها لمؤلفات طب العيون. لماذا لم يذكر ماكس مايرهوف موقف ابن الهيثم من طب العيون ، أو تشريح العين ؟ وإذا كانت الإجابة على هذا إنه يذكر الكتابات المستقلة ، فإنه قد ذكر بعض الكتابات الموسوعية للرازى أو غيره من تلك التي تتناول أجزاء عن العين ، كما إنه أيضا لم يذكر كتاب تنقيح المناظر فيما بعد لكمال الدين الفارسى. ولا ندرى سبباً لهذا، رغم أن كتاب تنقيح المناظر تناول موضوعات متعددة عن العين وما سبق أن ذكره الأطباء عنها وعن نظرية الإبصار ، بل الأكثر من هذا أن ماكس مايرهوف في مقدمته هذه لم يقدم أي إشارة للمصطلح الذي قدمه ابن الهيثم في مجال تشريح طبقات العين واسماء مكوناتها . ولماذا لم يذكر المؤلفات اللاحقة التى جاءت بعد الحسن بن الهيثم مثل كتاب " المهذب فى الكحل المجرب " لابن النفيس ، وهو كتاب مهم فى طب العيون. لماذا سكت ماكس مايرهوف إذن عن هذا الجانب وهو طبيب عيون أصلا، هل لم يجد إضافة ؟ أم أنه يريد أن يترك الإضافة لعلماء الغرب فيما بعد ؟ أم أن مايرهوف تناول هذه المسألة في دراسة أخرى لاندرى عنها شيئا أو ربما لم تصلنا؟ كل هذه تساؤلات تحتاج إلى اجابة .

وتشهد الفترة ذاتها أن هناك رسالة مهمة عن الإبصار كتبها أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي في حدود عام 302 هجرية بعنوان " مقالة في أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والرد

([1]) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص 427

على من قال بانبثاث الشعاع ". وهذه الرسالة تتعرض بصورة مباشرة لعملية الإبصار وكيف تكون ، وهو ما يتضح لنا من عنوانها. وهذه الرسالة ذكرها سيمون حايك في عروق الذهب ([1])

إذن حين وصلت أبحاث العين إلى ابن الهيثم كانت أمامه من الناحية المعرفية جملة أشياء يتعين وضعها في الاعتبار وهى :

1- أبحاث ودراسات الأطباء اليونانيين والسكندريين ، وهى دراسات مرت بعدة مراحل، فالتراث اليوناني انتقل من أثينا – التي لم تعد قادرة على الإبداع العلمي بعد إغلاق مدارس الفلسفة بها – إلى الإسكندرية في عهد البطالمة.

2- وفى الإسكندرية تراكمت البحوث العلمية في مجال الطب على الطريقة اليونانية، خاصة وأنه كان للاسكندرانيين طريقتهم التعليمية الخاصة منذ أيام الفراعنة ومدارسهم الطبية. وفى الإسكندرية عرفت كتابات جالينوس وذاعت شهرتها، وقد نقل حنين بن اسحق ومدرسته التراث الطبي الجالينى ، الذي كان قد نقل قبل ذلك – في معظمه إلى السريانية.

3- الإسهامات العربية الإسلامية في مجال دراسة العين وربط هذه الدراسات بصورة مباشرة بدراسة الإبصار وتكون الصور.

4- أنه أصبح مألوفا في الكتابات العربية أن يتناول الأطباء دراسة العين بصورة تشريحية من خلال طبقاتها . ولدينا في الفترة السابقة على الحسن بن الهيثم مجموعة دراسات مهمة ذات تأثير فعال في تشريح العين ووصف طبقاتها ووظيفة كل طبقة.

ويترتب على كل هذا أن دراسة الحسن بن الهيثم سوف تأتى في مفترق الطرق معرفيا لأنها تفصل بين التصورا ت الكلاسيكية والتصورات الحديثة التي يعبر عنها ابن الهيثم ويربطها مباشرة بالبحث في طبيعة الضوء، وهذه الدراسات شكلت الأساس الذى قامت عليه الدراسات العلمية فى مجال الطب فى أوروبا فيما بعد .

([1]) سيمون الحايك، **عروق الذهب في مناجم الروم والعرب،** المطبعة البولسية ، جونية، لبنان ، بدون تاريخ ، ص 107

المسألة التى تتطلب تفسيراً الآن تتمثل فى أن ابن الهيثم ، كما قد يرى بعض من تناولوه بالدراسة والبحث ، لم يمارس الطب . فكيف عرف تشريح العين إذن ؟

إن هذه المسألة بمكن الرد عليها من خلال مستويين هما : الأول، كتاب ابن أبى أصيبعة الذى حفظ لنا رسالة ابن الهيثم والذى يضع ابن الهيثم تحت عنوان " طبقات الأطباء المشهورين من أطباء ديار مصر". والثانى ، ما دونه ابن الهيثم فى كتاب المناظر عن العين .

أما الأمر الأول والمتمثل فى رسالة ابن الهيثم التى يشير فيها إلى كتبه ، والتى نشرها ابن أبى أصيبعة فى " عيون الأنباء " فهى على درجة كبيرة من الأهمية . لقد قدم لنا ابن أبى أصيبعة سرداً مهماً لكتابات ابن الهيثم من هذه الرسالة التى دونها وهو فى الثالثة والستين من عمره . جاء فى هذه الرسالة ذكر الكتاب الرابع والأربعون ، وعنوانه " كتاب فى تقويم الصناعة الطبية " يقول فيه ابن الهيثم أنه نظمه من نظره فى كتب جالينوس . ويحتوى هذا الكتاب على ثلاثين كتاباً هى : كتابه فى البرهان ، كتابه فى فرق الطب ، كتابه فى الصناعة الصغيرة ، كتابه فى التشريح ، كتابه فى القوى الطبيعية ، كتابه فى منافع الأعضاء ، كتابه فى آراء ابقراط وافلاطن ، كتابه فى المنى ، كتابه فى الصوت ، كتابه فى العلل والأعراض ، كتابه فى أصناف الحميات ، كتابه فى البحران ، كتابه فى النبض الكبير ، كتابه فى الاستقسات على رأى ابقراط ، كتابه فى المزاج ، كتابه فى قوى الأدوية المفردة ، كتابه فى قوى الأدوية المركبة ، كتابه فى مواضع الأعضاء الآلية ، كتابه فى حيلة البرء ، كتابه فى حفظ الصحة ، كتابه فى جودة الكيموس ورداءته ، خلاصة فى أمراض العين ، كتابه فى أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن ، كتابه فى سوء المزاج المختلف ، كتابه فى أيام البحران ، كتابه فى الكثره ، كتابه فى استعمال الفصد لشفاء الأمراض ، كتابه فى الذبول ، كتابه فى أفضل هيئات البدن ، جمع حنين بن اسحق من كلام جالينوس وكلام ابقراط فى الأغذية .

لقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن ابن الهيثم كتب هذا فى ذى الحجة سنة سبع عشر وأربعمائة ، وذكر أيضاً أنه بعد هذا التاريخ كتب ابن الهيثم عدة مقالات مهمة من بينها :

1- مقالة فى ابطال رأى من يرى أن العظام مركبة من اجزاء كل جزء منها لا جزء له .
2- مقالة فى الرد على أبى الفرج عبد الله بن الطيب رأيه المخالف لرأى جالينوس فى القوى الطبيعية التى فى بدن الانسان .

لكننا لم نعثر على كتاب ابن الهيثم فى تقويم الصناعة الطبية الذى يقع فى ثلاثين كتاباً لنعرف حقيقة آرائه الطبية معرفة كاملة . ومع هذا فإنه من الواضح أن ابن الهيثم أثرى معرفته الذاتية فى هذا الجانب ، واستفاد من هذه المعرفة فى كتاب المناظر ، وبصفة خاصة فى دراسة العين تشريحياً بطبقاتها .

والواقع أن الحسن بن الهيثم ضمن تصوراته المعرفية عن العين في كتاب المناظر، الذي يعبر عن موقفه النهائي ، وهو بذلك يبين لنا أن الموضوع في أساسه يدخل ضمن منظومة المناظر دون تمييز ، حيث يتم الانتقال من مستو معرفي إلى مستو آخر ، ويصبح الانتقال من البنية التشريحية إلى البنية المعرفية أمراً ميسوراً.

ولكن قبل أن نتعرف على هذا الانتقال عند ابن الهيثم نريد أن نتوقف عند مسألة مهمة تقدم لنا تصورات أساسية عن الدور المعرفي للعلم العربي الذي نقل إلى أوربا في العصور الوسطى من خلال كتاب المناظر .

العلم السوى

يعلق توماس كون أهمية كبيرة على دراسة وفهم العلم السوي، لأنه الجدير بالبحث والدراسة. وهو يقدم لنا العديد من التعريفات عن العلم السوي، ويشير في أحد هذه التعاريفات إلى أن العلم السوي يعنى "البحث الذي يعتمد على أحد الإنجازات العلمية السابقة، أو أكثر، أي الإنجازات التي يعرفها مجتمع علمي معين لفترة ما بأنها هي التي تمده بالأساس لممارساته"(1) ويؤكد كون أيضا أنه "ليس من أهداف العلم السوي إيجاد أنواع جديدة من الظواهر.. كذلك لا يهدف العلماء إلى ابتكار نظريات جديدة، وغالباً ما يعارضون تلك النظريات التي ابتكرها آخرون، وبدلا من ذلك فإن البحث في العلم السوي يكون موجها إلى صياغة هذه الظواهر والنظريات التي يقدمها النموذج

(1) **Kuhn, T.S.**, *The Structure of Scientific Revolutions*, P.10.

فعلا"([1]). ولهذا السبب فإن العلم السوي له بناء ميكانيكي، وهذا البناء يؤكد "وجود واستمرار تقليد بحث معين"([2]). ومعنى استمرار هذا التقليد أن يلتزم العلماء بالنموذج الموجود لديهم، والتصورات التي يسير البحث العلمي وفقا لها، أي أنهم يلتزمون بنفس القواعد والمعايير في الممارسة العلمية وهذا الالتزام ينتج بكل تأكيد من وجود واستمرارية تقليد البحث.

يكشف لنا هذا التصور أن العلم يمارس دائما من قبل جماعة علمية، ومن ثم فان أى جماعة علمية تمارس العلم بصورة محددة، وهذا يعنى أن العلم بالنسبة للجماعة العلمية يسير فى خط مستقيم ، وهذا هو " العلم السوى" . ومعنى هذا أن العلم السوى كما يرى كون له تصورات محددة ، ويضع التزامات محددة أيضا للممارسة العلمية. وتأتى ممارسة العلماء للعلم السوى من واقع ما فهموه من كتب النصوص ، أو المصادر التى تعلموا منها ، ولذا فإن العلماء فى مرحلة العلم السوى يقومون بحل مشكلاتهم والتفكير فيها عن طريق التصورات التى لديهم والتى اكتسبوها من كتب النصوص.وهنا قد نتساءل ماهى كتب النصوص؟ وما الوظيفة التى تؤديها فى السياق العلمى؟ وإلى أى مدى يمكن للعالم أن يتجاوز ماتحدده كتب النصوص؟ أليست هذه الكتب قيدا على العلماء؟

كتب النصوص

إن العلماء ، وفقا لرأى كون، في مرحلة العلم السوي قد تعلموا كيف ينظرون إلى مشكلاتهم البحثية من خلال التعليم الذي تلقوه، والذي جاءهم من المراجع الأكاديمية المألوفة ومن كتب النصوص. لقد شكلت التجارب والخبرات العلمية والأراء النظرية التي سجلت في تلك الكتب، الأساس الجيد لصقل تعليم هؤلاء العلماء بصورة محددة، وهذه الكتابات تعلم منها كل جيل علمي، وانصب هدفها الأساسي على الإقناع والتعليم، وهذا ما جعل كون يذهب في أول فصول كتابه محددا دور التاريخ فى تشكيل العقل العلمى وتشكيل

---

(1) Ibid, P.24.
(2) Ibid, P.11.

صورة العلم قائلا "وقد تشكلت هذه الصورة من قبل على يد العلماء أنفسهم خاصة من دراسة الإنجازات العلمية المكتملة كما سجلت في الدراسات القديمة، وفى كتب النصوص (المصادر) التي يتعلم منها كل جيل علمي جديد كيف يمارس مهنته. ومع ذلك فإن هدف مثل هذه الكتب يكون اقناعيا وتعليميا" ([1]) ولهذا السبب فإن هذه المراجع والكتب، تعرض للعلماء والباحثين هيكل النظرية المقبولة، وتشرح كثيرا من تطبيقاتها الناجحة، أو كل التطبيقات الناجحة، وتقارن هذه التطبيقات بالملاحظات والتجارب. كما أن هذه الكتب تشير أيضا إلى أن محتوى العلم يتضح بصورة فريدة بفعل الملاحظات والتجارب، والقوانين والنظريات التي توصف على صفحاتها.

والملاحظ أن العلماء يقرءون هذه الكتب بصورة منتظمة، إنهم يقرءونها على إنها تقول لنا أن المناهج العلمية هي ببساطة تلك التي تكشف عنها الفنون البارعة التي تستخدم في جمع حقائق كتب المعطيات مع العمليات المنطقية التي تستخدم في ربط هذه المعطيات، بالتصحيحات النظرية لكتب النصوص. ومن ثم فإنه إذا كان العلم مجموعة وقائع ونظريات ومناهج جمعت كلها في كتب النصوص، عندئذ فإن العلماء هم الرجال الذين يصادفون النجاح أو الفشل في كفاحهم من أجل المساهمة بعنصر أو آخر في هذه المجموعة، ويصبح التطور العلمي هو العملية الجزئية التي تضاف بها هذه البنود فرادى ومجتمعة إلى التطور الذي يؤلف التكنيك العلمي والمعرفة، ويصبح تاريخ العلم نظاما يؤرخ هذه الإضافات المتتابعة والعوائق التي تحول دون تراكمها([2]).

ويترتب على هذا أن العلماء الذين تعلموا على كتب النصوص يشكلون ما يطلق عليه توماس كون "المجتمع العلمي" ذلك المجتمع الذي يواجه المشكلات المعروضة عليه بنفس الأسلوب، ونفس التصور. أو إنْ شئنا الدقة والتحديد أكثر قلنا إنهم يواجهونها من خلال منظور أو "نموذج" محدد لا يمكنهم الخروج على تحديداته، أو على القوالب الفكرية التي رسمها لهم.

([1]) Ibid, P.1

([2]) **توماس كون**، تركيب الثورات العلمية، الترجمة العربية، ص 42-43.

إلا أن **العلماء في** هذه المرحلة، أو قل الجماعة العلمية، تظهر لهم بعض الحالات الشاذة، التى هى فى جوهرها صرخة تنبهنا بأن النموذج **يعانى** من مشكلات حقيقية. ومن ثم فإن الشذوذ **هو** علامة على إمكان **تغير** النموذج . ولذلك فهو قد يؤدى الى حدوث الأزمة أو **الاكتشاف** . ولذلك فليس كل شذوذ أزمة ، وقد لايؤدى الشذوذ إلى كشف علمى بالضرورة . ولكنه تعبير عن **تحول الطبيعة** عن النموذج **واعلان** عن فشله .وبالتالى يتضح للعلماء أن **النموذج** الذي لديهم ، **ويعملون** وفق تصوراته، **يفشل** في تقديم **حلول كافية** أو مناسبة **للمعضلات** التي تصادفهم **في** أبحاثهم. ومع **هذا نجد بعض العلماء يصرون على** اتباع النموذج الذي تعلموا **أن يطبقوا تصوراته** وهؤلاء **ما سوف** نطلق عليهم علماء التقليد.

ويحدث **في** فترة من الفترات أن تزداد الحالات **الملاحظة** لهذا الشذوذ **الذي يسجل** على النموذج القائم فعلا، وتتراكم **هذه الحالات**، وتزداد **الشكوك** حول فاعلية النموذج لدى بعض العلماء ، **لكنهم** مع هذا لا **يستطيعون** منه فكاكا، إنهم أسرى لتصوراتهم ولرؤيتهم المحددة **سلفا**. لكن يحدث أن يتوصل أحد العلماء **الشبان**، ممن لم **يتعلموا دراسة** كتب النصوص القديمة، إلى كشف **علمي** يقلب المسائل **رأسا على** عقب، ويتوصل لنتائج جديدة **ومخالفة لكل** ما قبله **المجتمع العلمي** . هذا الكشف **يقدم** رؤية جديدة لا تثق **في النموذج** القائم **والمعمول** به بصورة نمطية . وهذه الرؤية **تطالب** بتحويل أنظار **العلماء** عن النموذج القديم، وتطالبهم باعتناق **التصور الجديد**.

الفصل الثالث

موقع كتاب المناظر فى الفكر الأوروبى

لاشك أن كتاب المناظر لعب دوراً مهماً فى النهضة الأوروبية أكثر من الدور الذى كان له فى الفكر العربى قديماً وحديثاً ، فقد عرف العالم الأوروبى فى العصور الوسطى القيمة العلمية التى يتمتع بها كتاب المناظر ، وهو ما بدا واضحا من الاقتباسات المتعددة التى نقلها روجر بيكون من هذا الكتاب ، وأيضاً من الترجمات اللاتينية المتعددة التى عملت لكتاب المناظر فى العصور الوسطى . وهذه المسألة كشفت عنها الكتابات الحديثة لمؤرخى العلم ، وبصفة خاصة تتضح فيما دونه الأستاذ رشدى راشد وفى البحوث التى أجرتها مدرسته العلمية تحت اشرافه . هذا فضلا عن أن النشرة المحققة لكتاب المناظر ألقت الضوء على كثير من الموضوعات المهمة.ينظر المشتغلون بتاريخ العلم العربى إلى كتاب المناظر([1]) الذي دونه الحسن بن

([1]) يتألف كتاب المناظر من سبع مقالات تفصيلاتها هي :
المقالة الأولى : في كيفية الإبصار بالجملة ، وفيها ثمانية فصول هي : صدر الكتاب ، في البحث عن خواص البصر ، في البحث عن خواص الأضواء وكيفية إشراق الأضواء ، فيما يعرض بين البصر والضوء ، في هيئة البصر ، في كيفية الإبصار ، في منافع آلات البصر ، في علل المعاني التي لا يتم الإبصار إلا بها .
المقالة الثانية : في تفصيل المعاني التي يدركها البصر وعللها وكيفية إدراكها ، وفيها أربعة فصول هي : صدر المقالة ، في تمييز خطوط الشعاع ، في كيفية إدراك كل واحد من المعاني الجزئية التي تدرك بحاسة البصر ، في تمييز إدراك البصر للمبصرات .
المقالة الثالثة في أغلاط البصر فيما يدركه على استقامة وعللها وفيها سبعة فصول هي : صدر المقالة ، في تقديم ما يجب تقديمه لتبيين الكلام في أغلاط البصر ، في العلل التي من أجلها يعرض للبصر الغلط ، في تمييز أغلاط البصر ، في كيفيات أغلاط البصر التي تكن بمجرد الحس ، في كيفية أغلاط البصر التي تكون في المعرفة ، في كيفيات أغلاط البصر التي تكون في القياس .
المقالة الرابعة : في كيفية إدراك البصر بالانعكاس عن الأجسام الصقيلة وفيها خمسة فصول هي : صدر المقالة ، في أن صور المبصرات تنعكس عن الأجسام الصقيلة ، في كيفية انعكاس الصور عن الجسم الصقيل ، في أن ما يدركه البصر في الأجسام الصقيلة هو إدراك با لانعكاس ، في كيفية إدراك البصر للمبصرات بالانعكاس .
المقالة الخامسة : في مواضع الخيالات وهى الصور التي ترى في الأجسام الصقيلة وفيها فصلين هما : صدر المقالة، القول في الخيال .
المقالة السادسة :في أغلاط البصر فيما يدركه بالانعكاس وعللها ، وفيها تسع فصول هي : صدر المقالة ، أغلاط البصر التي تعرض من أجل الانعكاس ، في أغلاط البصر التي تعرض في المرايا المسطحة ، في أغلاط البصر التي تعرض في المرايا الكرية المحدبة ، في أغلاط البصر التي تعرض في المرايا الإسطوانية المحدبة ، في أغلاط البصر التي

الهيثم ([1]) (354هـ- 430هـ) على إنه من أمهات الكتب في الضوء والبصريات([2]) وعلى حد تعبير العلامة ماكس ماير هوف فإن علم البصريات وصل إلى الأوج بظهور ابن الهيثم المعروف في الغرب باسم الهازن([3]) AL-HAZEN . ولوقت قريب فإن معظم الاقتباسات والإشارات والإحالات التي اقتبستها الكتابات العربية المختلفة عن ابن الهيثم والتي تشير إلى المناظر جاءت من خلال عملين مهمين هما : الأول كتاب كمال الدين الفارسي ([4]) بعنوان "تنقيح المناظر لذوى

تعرض في المرايا المخروطية المحدبة ،في أغلاط البصر التي تعرض في المرايا الكرية المقعرة ، في أغلاط البصر التي تعرض في المرايا المخروطية المقعرة .

المقالة السابعة في كيفية إدراك البصر بالانعكاس من وراء الأجسام المشفة المخالفة لشفيف الهواء . وفيها تسع فصول هي : صدر المقالة ، في أن الضوء ينفذ في الأجسام المشفة على سموت خطوط مستقيمة وينعطف إذا صادف.جسما مخالفا الشفيف لشفيف الجسم آلتي هو فيه . في كيفية انعطاف الأضواء في الأجسام المشفة ، في أن ما يدركه البصر من وراء الأجسام المشفة المخالفة الشفيف لشفيف الجسم آلتي في البصر إذا كان مائلا عن الأعمدة القائمة على سطوحها هو إدراك بالانعكاس . في الخيال ، في كيفية إدراك البصر للمبصرات بالانعطاف ، في أغلاط البصر التي تعرض من أجل الانعطاف.

([1]) ذكر ابن أبى اصيبعه في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، سيرة ابن الهيثم واسمه بقوله " هو أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم أصله من البصرة ، ثم انتقل إلى الديار المصرية وأقام بها إلى آخر عمره " .

ابن أبى أصيبعة ، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، ج3 ، ص 135

([2]) البصريات أحد الموضوعات التي درسها ابن الهيثم في كتابه وقد مهد بهذا الدرس لصناعة العدسات التي انتشرت في أوروبا بنهاية العصور الوسطى ، وأهمية عمل ابن الهيثم في هذا الصدد أنه طبق مبادئ الهندسة على البصريات وبذا جعل العدسات ممكنة . وسوف نتناول هذا الجانب تفصيلا عند ابن الهيثم ونحن بصدد بيان تحولاته من العلم إلى فلسفته .

([3]) عرف الحسن بن الهيثم في الغرب عند علماء اللاتين باسم الهازن AL-HAZEN وهذا الاسم تحريف لاسمه ، لكن أصبح مشهوراً في الكتابات الغربية حتى المعاصرة منها الآن .

ماكس ماير هوف ، **العلوم والطب** ، ص 478

([4]) أشار العلامة الدكتور عمر فروخ إلى مصدر اهتمام كمال الدين الذي بكتاب ابن الهيثم ، يقول " ومضى زمن طويل لم تنتشر فيه نظريات ابن الهيثم في الضوء في العالم الشرقي . ثم تنبه لها قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي (ت 711هـ/1311م) . وقد علل الشيرازي قوس قزح تعليلا دقيقا لما قال : ينشأ قوس قزح (من وقوع أشعة الشمس على قطيرات الماء الصغيرة الموجودة في الجو عند سقوط الأمطار .وحينئذ تعانى تلك الأشعة انعكاسا داخليا ، وبعد ذلك تخرج إلى عيني الرائى) وكان لقطب الدين

الأبصار والبصائر "([1]) ، والذي يعتبر إلى حد ما شرحا لكتاب ابن الهيثم ، وقد ظل لفترة طويلة كما يقول الدكتور عمر فروخ المرجع الأساسي عن موقف ابن الهيثم العلمي ، لكن ليس في الشرق وحده كما يرى ذلك ، وإنما في الغرب أيضا ، وسوف نقترب من هذه القضية بعد قليل ، لنعرف مدى تأثير هذا الكتاب على الفكر العلمي في الغرب الوسيط وحتى العصر الحديث.

ولكن يبدو من الضروري أن نحترز من الأخذ في الاعتبار إشارة الدكتور عمر فروخ أن كمال الدين الفارسي شرح الكتاب واختصره" اختصارا لا يفقده شيئا من معانيه ولا من قيمته " ، لأن كمال الدين الفارسي ، فى رأينا ، اخترق نص ابن الهيثم في كثير من المواضع، ولخص في مواضع أخرى . وقد نبه الدكتور عبد الحميد صبره إلى هذا وهو بصدد تحقيق وترجمة كتاب المناظر([2]) .

يشير الدكتور عبد الحميد صبره في مقدمته لكتاب المناظر إلى مسألة الاعتماد على كتاب تنقيح المناظر الذي وضعه كمال الدين الفارسي ، وخطورتها لوقوع تحريفات كثيرة فيها ، ويؤكد على هذا في قوله " أن كمال الدين اتبع أيضا في (تنقيحه) أسلوبا في العرض ميز فيه بين ما ينسبه إلى ابن الهيثم بكلمة (قال) وصدر المنسوب إلى نفسه بكلمة (أقول). وقد يدعو ذلك إلى الظن بأن الكلام التالي لكلمة (قال) هو قول ابن الهيثم بلفظه. والحق أنه مأخوذ عن كتاب (المناظر) بعد أن تصرف فيه كمال الدين ضروب التصرف التي رآها

الشيرازي تلميذ هو كمال الدين أبو الحسن الذي (ت 720 هـ / 1320 م) وأشار عليه بشرح كتاب المناظر لابن الهيثم . فشرح كمال الدين المناظر واختصره _ في بعض الأماكن _ اختصارا لا يفقده شيئا من معانيه ولا من قيمته ، ثم أضاف إليه دروسا مبتكرة لم يذكرها – كما يقول كمال الدين الذي نفسه_ ابن الهيثم .
عمر فروخ ، **تاريخ العلوم عند العرب** ، دار العلم للملايين ، ط4 ، 1984 ، ص 236

([1]) ظل كتاب تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر ، لمؤلفه كمال الدين الذي معروفا خلال مخطوطاته ، أو طبعة حيدرأباد إلى أن صدر تحقيق علمي للكتاب في مصر منذ سنوات .

([2]) الحسن بن الهيثم ، كتاب المناظر ، تحقيق ومراجعة الدكتور عبد الحميد صبرة على الترجمة اللاتينية ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، قسم التراث ، الكويت 1983 ، المقالات 1 ، 2 ، 3

مناسبة"([1]). ولهذا السبب فإن التدخلات الصارخة التي أقدم عليها كمال الدين الفارسي، وبصفة خاصة في المقالات الثلاثة الأولى، تحول دون الاعتماد عليها في كتاب التنقيح ([2]) وأما العمل الثاني، فهو ذلك المؤلف الممتاز الذي دونه المرحوم الأستاذ مصطفى نظيف في جزأين عن " الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية" ([3]). على حين أن الكتابات الغربية عن إسهامات ابن الهيثم في هذا الجانب جاءت انطلاقا من الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب ، وهى على حد قول ماكس ماير هوف ميسورة ([4])، فقد استفاد منها روجر بيكون في

([1]) الحسن ابن الهيثم ، **كتاب المناظر** ، تحقيق الدكتور عبد الحميد صبره ، مؤسسة التقدم ، الكويت ، 1983 ، المقدمة ، ص ص 45-46

([2]) المرجع السابق ، ص 46

([3]) أشار العلامة المرحوم الدكتور على سامى النشار إلى أهمية دراسة مصطفى نظيف عن ابن الهيثم ، وقد أشار إلى هذا فى كتابه" مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمي عند مفكرى الإسلام " والذي يقول فيه " وقد كان هذا البحث موضوع رسالتي للحصول على الماجستير في مايو 1942 وإنى أقدمه للقارئ – كما هو بدون تغير ولا تبديل " (صفحة ص) .

وفى حديثه عن ابن الهيثم يقول " وقد كان الفضل الأكبر فى إبراز معالم نظريات ابن الهيثم وأرائه وبخاصة بحوثه وكشوفه النظرية لعالم مصري عربي هو الأستاذ مصطفى نظيف . وقد بين الأستاذ مصطفى نظيف أصالة هذا العالم العظيم فى نظرياته وأرائه ، بحيث يقر فى مقدمة كتابه أنه ينبغي أن يستبدل أسماء روجر بيكون وموروليكوس وليوناردو دافنشي ودلأبورتا وكبلر باسم الحسن بن الهيثم. وقد عرض الأستاذ مصطفى نظيف فى عبقرية نادرة خلال دراسته لكتاب المناظر لابن الهيثم دراسة علمية ناقدة .

وينبغى أن نلاحظ أن الأستاذ مصطفى قد تتبع بمنهج تاريخي سليم نظريات اليونان فى علم الضوء منذ فيثاغورس حتى نهاية العهد الهلينستى ، عهد مدرسة الإسكندرية ، رأينا أبحاثا علمية قائمة على أساس منهجي عند اقليدس وبطلميوس ، وقد كتب كل منهما كتابا فى المناظر" راجع : د .على سامى النشار ، **مناهج البحث عند مفكرى الإسلام** ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1984 ، ص 346-347

([4]) ماكس ماير هوف ، **العلوم والطب** ، ص 478

ويذكر ماكس ماير هوف ملاحظة مهمة يقول فيها " كتب كثير من علماء الشرق شروحا وتعليقات على ابن الهيثم ، ولكن أغلب خلفائه لم يثبتوا نظريته فى الرؤية وتبعهم فى ذلك أطباء العيون الذين ظهروا فى عصور متأخرة من العلم الإسلامي " المرجع السابق ، ص 480 ، وذلك فى الوقت الذى بدأت فيه أوروبا تستفيد من أبحاث ابن الهيثم بعد ترجمة كتاب المناظر إلى اللاتينية فقد أسست كثير من الأبحاث على أساس مؤلف ابن الهيثم .

القرن الثالث عشر " وكل كتاب البصريات ، وعلى الأخص فيتلو الهولندى، بنو أبحاثهم البصرية على كتاب القرون الوسطى في البصريات لابن الهيثم بصورة رئيسية" ([1]). ومن الواضح أن الدكتور عبد الحميد صبره وماكس مايرهوف يتفقان معا فى هذا التقرير، كما سنرى. لكن من الضرورى أيضاً الاشارة إلى أن عالماً عربياً مهماً وهو الدكتور رشدى راشد قد أشار صراحة إلى إلى " أن لشرح الفارسى-تنقيح المناظر - وضعا مختلفاً لسببين على الأقل . فهو لم يقصد منه التكرار الجامد لبحث ابن الهيثم، بل عمل على تلخيص نصه مع مُراجعته وتصويب بعض تأكيداته . ومكنه هذا من أن يستشهد بابن الهيثم بتصرف وبكثير من الحرية " ([2]) على أنه لم يصبح بالإمكان الاعتماد على النص العربي لكتاب المناظر للحسن بن الهيثم إلا بعد النشرة المحققة التي أخرجها الدكتور عبد الحميد صبره ، وبعد ما قام به الدكتور رشدى راشد من البحث فى أسلاف ابن الهيثم ، وهذه المسألة جديدة كل الجدة على الفكر الأوروبى ، ولم يهتم بها أولئك الذين نقلوا عن ابن الهيثم دون الإشارة إليه . البحث فى الأسلاف إذن يكمل السياق ويكشف عن الوجه الحقيقى لابن الهيثم ، خاصة وأن معظم الذين تناولوا ابن الهيثم وتحدثوا عن نظرياته وقعوا فى فخ وهو أنهم تصوروه " وكأنه الوريث البارز المباشر (من دون أى وسيط) لبطلميوس ، وبالانطلاق من هذا التصور فهم أعماله وكأنها متابعة لأعمال العالم الاسكندرى مع بعض التعارض والتباين المحدود معه" ([3]) . والنشرة العربية المحققة لكتاب المناظر تدل على خبرة واسعة ودقيقة ومعرفة كاملة بالنص والمؤلف معا ، الأمر الذي يشكل حزام الأمان اللازم لإخراج نص محقق بصورة يعتمد عليها.إذ إن خبرة المحقق العلمي بطبيعة النص وظروفه تجعله يستبصر المواضع التي تأثر فيها النص، ترجمة أو تحقيقا ، عبر تاريخ طويل.

([1]) المرجع السابق ، ص 480

([2]) رشدى راشد ، **علم الهندسة والمناظر فى القرن الرابع الهجرى : ابن سهل-القوهى-ابن الهيثم** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب(3) ، ترجمة الدكتور شكر الله الشالوحى ومراجعة الدكتور عبد الكريم العلاف ، بيروت ، 1966 ، ص 178

([3]) المرجع السابق ، ص 12

ومع أن ماكس ماير هوف صور لنا مدى استفادة روجر بيكون وفيتلو في بحوثهما من كتاب (المناظر) ، إلا أن النشرة المحققة صورت لنا المنحنى الحقيقي لتأثير كتاب ابن الهيثم في الغرب .

إن الأمر المهم يتمثل في الكشف عن أبعاد الحلقة التاريخية التي يشارك ابن الهيثم فيها العلماء العرب الذين شكلوا كلا مترابطا في إطار المعرفة بالمناظر ، ماهو التطور التاريخي الذي تم تناول أبحاث العين من خلاله نظريا وعمليا ؟ وما هو موضع ابن الهيثم في هذه المنظومة التاريخية ؟ وهل قام الحسن بن الهيثم باجراء تشريح للعين؟ وإذا كان قد فعل فما الدليل على ذلك؟ ولماذا لم يذكر الحسن بن الهيثم صراحة أنه قام بتشريح العين؟ كل هذه التساؤلات تشكل رافداً مهماً في فهم دراسات الطب العربى فى مجال طب العيون ، وارتباط هذه الدراسات بغيرها من فروع المعرفة العلمية .

جاءت مقدمة النشرة المحققة لكتاب المناظر لترصد بصورة تاريخية نقدية الوجود الفاعل لهذا الكتاب ولتراث ابن الهيثم عموما فى أوروبا. وتكشف المقدمة فى سطورها عن أهمية الخبرة بالموضوع قيد البحث والدراسة ، وكيف تلعب ذاكرة المحقق دوراً مهما فى وضع قائمة المقارنات ، خاصة إذا كانت تتعلق بالصلات البينية للنصوص ، ومايترتب عليها من نسبة نص معين لمؤلف معين. يقول المحقق فى هذا الصدد : فى سنة 1572 نشر فريدرش رزنر فى مدينة بازل مجلدا من القطع الكبير بعنوان (الذخيرة فى البصريات) اشتمل على ثلاثة مصنفات هى:

أولها ترجمة لاتينية لكتاب (المناظر) لابن الهيثم في سبع مقالات، وثانيهما ترجمة لاتينية لمقال في (الفجر والشفق) نسب إلى ابن الهيثم، وثالثهما كتاب في البصريات للعالم البولندي فيتلو في عشر مقالات . وقد بينا في مقال لنا نشر عام 1967 خطأ نسبة مقالة (الفجر والشفق) إلى ابن الهيثم وإن مؤلفها هو العالم الأندلسي أبو عبد الله محمد بن معاذ الجاني الذي عاش في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، أما كتاب فيتلو فقد دون في القرن الثالث عشر الميلادي وسبق نشر في نورنبرج مرتين- سنة1535 وسنة 1551 . والمعروف أن فيتيلو صنف كتابه بعد اطلاعه على الترجمة اللاتينية المخطوطة لكتاب ابن الهيثم ، ويتبين من مقارنة نص الكتابين أن العالم البولندي قد سار في

كتابه على نهج كتاب ابن الهيثم فاستقى منه موضوعاته وأشكاله بل نقل ألفاظه في كثير من المواضع ." ([1])

أردت أن أنقل للقارئ هذا النص المطول المأخوذ من مقدمة التحقيق ، لأشير من خلاله إلى بعض الأمور المهمة وهي:

أولا : وعى محقق كتاب المناظر - في إطار خبرته بالموضوع الذي يقوم بتحقيقه- بأن دوره ليس مجرد التحقيق الذي يكشف عن الاختلافات بين النسخ ، وإنما يتجاوز هذا الدور لأنه (محقق علمي) . ولما كان وهو المحقق العلمي ذا خبرة بالموضوع يعرف مفردات أسلوب ابن الهيثم- تماما كما فعل الدكتور أبو ريده في تحقيقه لمقالة ثمرة الحكمة _ فقد استطاع أن يقرر بصورة قاطعة أن المقالة التي عنوانها(الفجر والشفق) لا تصح نسبتها إلى ابن الهيثم لأنها ليست له ، وإنما هي للعالم الأندلسي(الجاني). وما كان لهذا التقرير أن يتم إلا بناء على مقارنات في الأسلوب والتحليل والتركيب المنطقي وغير ذلك .

ثانيا : أن خبرة المحقق العلمي في هذه الحالة ، بالإضافة إلى دراسته للتراث العلمي العربي المدون باللاتينية ، وما استتبع هذه الخبرة من استرجاع الذاكرة للمخزون العلمي فيها ، ومعرفته بمحتويات كتاب فيتيلو بأشكاله ورسومه وأسلوبه ومنهجه ، ومكونات كتاب ابن الهيثم بمقالاته وأشكاله المعروضة في كتاب تنقيح المناظر ، كل هذا مكن المحقق العلمي في هذه الحالة أن يقرر بصورة قاطعة أن كتاب فيتيلو مأخوذ من ابن الهيثم ، إن في الخطة أو المنهج أو الأشكال أو الألفاظ.

ثالثا : أن المقارنة وصحة النسب في الحالتين إنما صدرت أصلا من خلال فكرة المقارنة بين بنيات معرفية متصلة ، وهو ما يبدو في قول الدكتور صبره " بل نقل ألفاظه" وأن " العالم البولندي قد سار في كتابه على نهج كتاب ابن الهيثم " .

رابعا : والمقارنات بين البنيات إنما تكشف عن الخلل الذي يعتري بنية من البنيات ، مما يدعو إلى الشك الذي معه يرتفع اليقين، مما

([1]) ابن الهيثم ، **كتاب المناظر** ، من مقدمة عبد الحميد صبره ، ص 46-47 . هذا وقد سبق أن أشرت إلى صفات المحقق العلمى فى بحث صدر عن معهد التراث والمخطوطات التابع لجامعة الدول العربية.

يعزز التكذيب أو التأييد هنا أو هناك . وكثيرا ما نجد أن المقارنة قد تتجاوز الألفاظ والكلمات إلى شخصية المؤلف ذاته.

خامسا : يكشف الجانب العلمي في تحقيق كتاب المناظر عن الارتباط الوثيق بين الترجمة والتحقيق ، كما يكشف بالضرورة عن الخبرة بالفيزياء واللغة اللاتينية وما ترجم من التراث العلمي العربي إلى أوروبا في العصور الوسطى ، وتأثيرات كتاب ابن الهيثم . كل هذا مكن الدكتور صبره كمحقق علمي أن يربط بين الترجمة والتحقيق .

كل هذا يجعلنا ننتقل مباشرة إلى البنية المعرفية لكتاب المناظر ، لنرى أبعاد القضية التي نطرحها وهى : هل كان لابن الهيثم رؤية معينة في الربط بين دراسة العين تشريحيا والبصريات؟ أم أنه لا توجد علاقة البتة بينهما؟ هذه المسألة لابد من طرحها في إطار هذه الدراسة لنقف على ما كان يدور بعقل ابن الهيثم في هذا الجانب العلمي المهم .

يكشف كتاب المناظر عن اهتمام ابن الهيثم بثلاثة علوم هي:علم الضوء ، علم البصريات وعلم تشريح العين . وربما ذاعت شهرة ابن الهيثم كفيزيائي ورياضي بالدرجة الأولى ، لكنه بالضرورة كان مشاركاً في العديد من العلوم والفنون ، وقد حاول من خلال هذا الإسهام أن يقدم الجديد دوما . وقد أشار مؤرخ العلم العربي ابن أبى أصيبعة في كتابه " عيون الأنباء " وفى الباب الأربع عشر الذي عقده بعنوان " في طبقات الأطباء المشهورين من أطباء ديار مصر " إلى سيرة ابن الهيثم ومؤلفاته ، وهو يقول عنه " وقد لخص كثيراً من كتب ارسطوطاليس وشرحها ، وكذلك لخص كثيراً من كتب جالينوس في الطب وكان خبيراً بأصول صناعة الطب وقوانينها وأمورها الكلية إلا أنه لم يباشر أعمالها ، ولم تكن له دراية بالمداواة "[1]. ومع أن ابن أبى أصيبعة كان يحرص دائما على أن يقدم لنا الأسباب ، إلا أنه لم يشرح لنا كيف أن ابن الهيثم كان خبيراً بأصول صناعة الطب وفى الوقت نفسه لم يباشر عملها ، رغم أن مهنة الطب في عصر ابن الهيثم كانت تدر على المشتغل بها دخلا طيبا ، في الوقت الذي يذكر فيه ابن أبى أصيبعة أن يوسف الفاسى الإسرائيلي الحكيم بحلب قال " سمعت أن ابن الهيثم كان ينسخ في مدة السنة ثلاثة كتب ضمن اشتغاله، وهى اقليدس

([1]) ابن أبى أصيبعة ، **عيون الأنباء** ، ج 3 ص 135

والمتوسطات والمجسطى ويستكملها في مدة السنة فإذا شرع في نسخها جاء من يعطيه فيها مائة وخمسين دينارا مصريا" ([1]) . أليس من الأجدى إذن أن يتكسب من صناعة الطب بدلا من النسخ؟ لا تقدم لنا الكتابات المختلفة أية إجابة تاريخية على هذا الجانب. لكن من جانبنا نعتقد أن ابن الهيثم كان يبحث عن شيء جديد لم يكن مألوفا من قبل العلماء في عصره والسابقين عليه . وما يدور بفكري الآن أنه كان يخوض غمار علم جديد يريد تأسيسه في مجال الطب، لم يكن مألوفا لمعاصريه ، أقصد علم الفيزياء الطبية ، إذ أن الموضوعات التي درسها ابن الهيثم في كتاب المناظر تدخل ضمن بحوث هذا العلم وهو علم حدث جداً . ولاشك أن اهتمام ابن الهيثم بوصف العين تشريحياً وصفاً دقيقًا لم يكن الهدف منه مجرّد الوصف الذي بنى على التشريح، وإنما لتطوير بحث علمي جديد، ومن هذه الزاوية لم يكن يتحدث عن العين باعتبارها آلة إبصار شأنها شأن أي واحدة من الأدوات والآلات ، وإنما كان يتحدث عنها باعتبارها عضوٌ حي ينفعل وينقل رسائل شفرية معينة إلى المخ ، ويستجيب لأخرى صادرة عنه .

وكما هو معروف فإن كتاب المناظر ، " لم يتناول فيه ابن الهيثم موضوعات المرايا المحرقة أو الكرة المحرقة أو الهالة وقوس قزح أو الخزانة المظلمة" ([2])، وإنما هذه الموضوعات المهمة كانت موضوعا لمقالات أخرى ذكرها ابن الهيثم في قائمة مؤلفاته التي ذكرها ابن أبي أصيبعة . وهى موضوعات على درجة كبيرة من الأهمية . لكننا منذ قليل ذكرنا أن ابن الهيثم كان يخوض غمار علم جديد، وهذا الرأي لم نجد أحدًا من الذين درسوا ابن الهيثم قد ذهب إليه، والإشارة الوحيدة التي يمكن أن نظفر بها ويمكن أن تنسحب على هذا الرأي هي تلك التي زودنا بها الدكتور صبره الذي يؤكد على أن كتاب المناظر " هو إذن

([1]) المرجع السابق ،ص ص 150-151
وربما يفسر لنا هذا النص قدرة ابن الهيثم العقلية وتمكنه من العلوم الفلكية والرياضية، فقد كتب ابن الهيثم عن" الشكوك على اقليدس" و"الشكوك على بطلميوس" ، وكان يعمل منهج التفنيد بصورة علمية تدل على تمكنه ودرايته بأصول العلم الذى ينقده، وبالتناقضات التى كان يلاحظها يوما بعد أخر اثناء عملية النسخ التى لاشك فى أنها أدت إلى تطوير أفكاره ذاتها .
([2]) ابن الهيثم ، **كتاب المناظر** ، ص 33

كتاب في (المناظر) بالمعنى الخاص المأثور عند الإغريق. ولكن من الواضح أن مؤلفه نحا فيه نحوا جديداً كان يهدف منه إلى وضع هذا العلم على أسس جديدة" ([1]). ومعنى العبارة على ما يفهم منها معرفيا أن مضمون " نحا نحواً جديداً " يشير إلى أنه يخالف بصورة جذرية ما كان لدى اليونان من تصورات في المناظر، خاصة عند اقليدس وبطلميوس ، اللذان عرفهما ابن الهيثم تماما.

ويبدو أن هذه الإشارة الواردة في النص السابق "نحواً جديداً " تعنى من جانب أخر ليس مجرد الاختلاف الجذري، ولكنها تعكس بالضرورة توجها معرفيا لم تنطوي عليه الكتابات السابقة ، وهذا التوجه يشير إلى أمرين : أولهما ما يفهمه ابن الهيثم من كتابات بطلميوس واقليدس التي عدها سلطة لابد من النظر إليها بحرص حتى لا تمارس تأثيراً فعالاً على عقولنا ، ومن ثم نقبلها دون أن نقف عند مسألة تفنيدها الواحدة بعد الأخرى ([2]) ، وهو ما أشرنا إليه فى مسألة تشريح النص . ومن هذا الوجه فهم ابن الهيثم أن " طالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم" ([3]). وفى هذا ما يدل على أن " نحواً جديداً " تعنى " فهماً جديداً " يتقاطع مع الفهم السابق المألوف الذي درج عليه العلماء بعد بطلميوس واقليدس . ويعزز هذا التصور ما يذكره الدكتور صبره بإحساسه الدقيق بمعنى العبارة ، خاصة في تأكيده أن ابن الهيثم قد وفق " في ذلك توفيقاً لم يسبق إليه . وصار كتابه مرجع الباحثين في البصريات في العالم الإسلامي وفى أوروبا إلى مطلع القرن السابع عشر الميلادي" ([4]) .

ولكن تجدر الإشارة هنا إلى نقطة على درجة كبيرة من الأهمية وهى أن أسس دراسة المناظر وإن كانت قد استمدت أصولها ونموذجها العلمى معرفياً ومنهجيًا من بطلميوس ومن تصوره الرئيسي في كتاب " المناظر" ، إلا أن ذلك كان عبر الوسائط الأخرى ، أى أسلاف ابن

([1]) المرجع السابق ، ص 33
([2]) ماهر عبد القادر محمد ، **الحسن بن الهيثم** ، الفصل الثانى
([3]) المرجع السابق
([4]) الحسن ابن الهيثم ، مقدمة صبره لكتاب المناظر ، ص 30

الهيثم كما يذكر لنا ذلك الدكتور رشدى راشد . ومع هذا ظل النموذج البطلميوسى سائداً حتى عصر ابن الهيثم ، لكن ما أن درس ابن الهيثم هذا العلم ، وفحص أسسه ، حتى تبين له أن النموذج البطلميوسى لا يفي بمتطلبات التصور العلمي الدقيق في البصريات بأسرها ، فكان أن وضع أسس العلم الجديد، وبصورة "لم يسبق إليها". وتأسيساً على هذا انقلبت الأوضاع العلمية رأساً على عقب ، وعد كتاب المناظر لابن الهيثم كشفا علميًا جديداً استتبع بالضرورة أن يأتى بنموذج جديد لم يكن مألوفا للسابقين ، ويخالف تصوراتهم الرئيسية منهجيا ومعرفيا . وهذا هو مضمون الخطاب الجديد فى العبارة القائلة " أن مؤلفه نحا فيه نحوًا جديداً كان يهدف منه إلى وضع هذا العلم على أسس جديدة".

على هذا الأساس تأتي الإشارة للأمر الثاني في هذا الفهم الجديد، والمتمثلة في أن " نحواً جديداً " كما استبعدت تصورات وحذفتها ، أتت بتصورات جديدة وثبتتها . فعملية الحذف والاستبعاد تتبعها دائما عملية تثبيت وتأكيد، وهذه مسألة معرفية ومنهجية معاً.

أما كونها مسألة معرفية فلأن المعرفة هنا ارتبطت بالفهم ، وأن الفهم ارتبط بالنقد والتفنيد، وكلاهما ارتبط بالشك في تصورات القدماء، وهو ما أشار إليه ابن الهيثم بأن الناظر في علوم القدماء إذا ترك لنفسه العنان، واسترسل مع طبعه " حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها " (مقدمة الشكوك)، فإذا حدث هذا معرفيا أصبح مستقبلاً إيجابيًا معتقدًا في كل ما عرفه عنهم ، وأصبح الاعتقاد الذي سوف يتولد لديه هو " الغايات التي أشاروا إليها " أى هو مقصد المرسل أصلا. ولكن ابن الهيثم يريد للمستقبل أن يكون سلبيا غير معتقد في ما قصد إليه المرسل ليصبح وهو طالب الحق " هو المتهم لظنه فيهم " (مقدمة الشكوك) ، ثم بعد الفحص والتأكد ينتقل من الشك إلى اليقين الذي يحصل بالدليل وهذا لا يكون إلا بالتخصيم.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن النقد والتفنيد كما يريده ابن الهيثم هو الذي يكشف عن بنية النص المعرفية ، ويبين إلى أي مدى يمكن للنص أن يخضع لعملية التشريح العقلي التي تكشف عن تناقضاته .

وأما الجانب الثاني لعملية الحذف والاستبعاد، وهى بالضرورة عملية منهجية، فيتمثل في خاصية العصف المنهجي التي انصبت على القواعد والأصول والتقاليد التي تعارف عليها المجتمع العلمي حتى عصر ابن

الهيثم فيما يتعلق بدراسة علم المناظر ، والتي تم العصف بها. وآية ذلك أن ابن الهيثم قدم الحق والحقيقة العلمية على تقاليد الجماعة العلمية المتواصلة زمانا ، والتي كانت تقضي باحترام تلك التقاليد ، وقبول آراء المجتمع العلمي الذي قبل بدوره ما وصل إليه من معرفة موضوعة في كتب النصوص. إن هذا التقليد أصبح عند ابن الهيثم بعد التفنيد هشا، ولا يمثل الحقيقة ، ويعتبر أن ما في كتب النصوص التقليدية بمثابة تضليل للعقل، تتسلط فيه الاعتقادات القديمة على عقل الدارس أو الباحث الذي يتعامل مع هذه الكتابات. ولهذا السبب أكد ابن الهيثم على أن " الواجب على الناظر فى كتب العلوم ، إذا كان غرضه معرفة الحقائق ، أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه ، ويجيل فكرة في متنه وفى جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه (مقدمة الشكوك).

إن كتب العلوم عند ابن الهيثم هي ذاتها كتب النصوص عند توماس كون . رأى ابن الهيثم أن هذه الكتب تمارس تأثيراً علينا إذا استرسلنا في طبعنا معها ، وجعلنا غرضنا فهم ما ذكره القدماء وغاية ما أوردوه، لأنه في هذه الحالة سوف يحدث لنا ما يحذر منه ابن الهيثم بقوله " إذا استرسل مع طبعه حصلت الحقائق عنده هي المعاني التي قصدوا لها ، والغايات التي أشاروا إليها " (مقدمة الشكوك) .وهذا الرأي يكافئ تماما المفهوم الذي قدمه لنا توماس كون في كتابه " تركيب الثورات العلمية " عن كتب النصوص حيث يشير كون إلى أن صورة العلم تشكلت " من قبل على يد العلماء أنفسهم خاصة من دراسة الإنجازات العلمية المكتملة كما سجلت في الدراسات القديمة ،وفى كتب النصوص (المصادر) التي يتعلم منها كل جيل علمي جديد كيف يمارس مهنته . ومع ذلك فإن هدف مثل هذه الكتب يكون اقناعيا وتعليميا ، وتحاول هذه المقالة أن تبين أن هده الكتب قد ضللتنا فى جوانب أساسية ." [1]

وفكرة أن كتب النصوص ضللتنا في جوانب أساسية التي يتكلم عنها توماس كون هي نفس الفكرة التي تحدث عنها الحسن بن الهيثم ونبه عليها بعد أن نظر (وهذا النظر فى رأينا جاء بصورة تشريحية للنص) في كتب بطليموس " الرجل المشهور بالفضيلة ".

---

[1] توماس كون ، تركيب الثورات العلمية ، الترجمة العربية ، ص 41

ويرتبط بكل هذا أن الباحث أو العالم قد يرى الحقيقة ، ويتبين أن كتب النصوص ضللتنا (بلغة توماس كون) ، أو أن كتب العلوم مليئة بألفاظ بشعة ، ومعاني متناقضة (بلغة ابن الهيثم) ومع ذلك فإن الباحث أو العالم قد لا يجهد نفسه ويظل على حالته المعرفية الراهنة، ويؤثر السلامة ، ولا يعلن رأيه في أخطاء أصحاب التقليد ، ولا يبين إلى أي حد لا يعمل المجتمع العلمي القائم أو الجماعة العلمية بصورة صحيحة . إنه يؤثر السلامة حتى لا يصطدم بهؤلاء الذين يدافعون عن مكانتهم لأنهم يمارسون العلم التقليدي ولا يقدرون على رؤية الحقيقة من منظور آخر، بل ولا يقبلون أن يرشدهم أحد إلى الحقيقة ، لأنه في هذه الحالة سوف يعصف بمصالحهم ، ووجودهم المرتبط بالحالة العقلية الراهنة من الاعتقاد . أدرك الحسن ابن الهيثم هذا التصور فوضع القاعدة المنهجية الأخلاقية المتعلقة بجوهر فكرته وذلك في قوله " فرأينا في الإمساك عنها هضماً للحق ، وتعديا عليه، وظلما لمن ينظر بعدنا في كتبه في سترنا ذلك عنه ، ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع (مقدمة الشكوك).

إذن وضعنا ابن الهيثم أمام مسئولية أخلاقية تتمثل في ضرورة إظهار الحق ، وتتمثل فى بيان الحقيقة العلمية بعد التفنيد ، هذه الحقيقة التي تؤهل للكشف العلمي الجديد. ومن ثم فإن فكرة الحقيقة هنا ، عند ابن الهيثم ، ترتبط بالمعاني المتناقضة ، وهى عند توماس كون ترتبط بكلمة " ضللتنا " التي ترتبط بفكرة " إدراك الشذوذ " ([1]) . الذي إذا عملنا على ستره كان ذلك " هضماً للحق " عند ابن الهيثم.

ومن جانب آخر يرى ابن الهيثم أن طالب الحق الذي ينظر في كتب العلوم ، أي كتب المتقدمين الذين هم أصحاب التقليد، لابد وأن يكون مستقلا بفكرة وإدراكه تماما عن إدراك الجماعة العلمية التي تعيش معه في العصر نفسه . وهذا الاستقلال بطبيعة الحال سوف يضمن له رؤية محايدة وهذه الرؤية المحايدة تتحقق من خلال شرطين أساسيين هما :

الشرط الأول : أنه عند النظر في كتب القدماء ، وفحصها عقليا، والوقوف على جميع جوانبها وتخصيمها من جميع الجهات، فإن الباحث أو العالم في هذه الحالة "يتهم أيضا نفسه عند خصامه، فلا يتحامل عليه

([1]) المرجع السابق ، ص 112

ولا يتسمح فيه " (مقدمة الشكوك)،وهذه القاعدة من الناحية المنهجية تعبر عن النزاهة التي يطلبها ابن الهيثم في البحث العلمي. ذلك أنه بعد أن يقف الإنسان على الحقيقة عليه أن يصدر حكما،وهذا الحكم لابد وأن يكون نزيها لا يتحامل فيه على أصحاب الكتابات القديمة، ولا يتسامح في الحقيقة.

وأما الشرط الثاني فإن ابن الهيثم يدرك مدى تأثير الجماعة سلبا على الحكم الذي يمكن أن يصل إليه العالم بعد عمليات التفنيد والتخصيم التي يقوم بها، ولذا فإنه يحذر العالم الجديد من أراء الجماعة. إن طالب الحق عنده يتهم ظنه في العلماء القدامى ، ويتوقف عند كل ما يذكروه ولا يتبع" قول القائل الذي هو إنسان ، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان" (مقدمة الشكوك) إن الجماعة العلمية كثيرا ما تقوم بعمل خطوط دفاع لها، ومن بين هذه الخطوط بعض أجيالها الذين يعملون على التصدي لكل ما هو جديد، وضرب محاولات الوصول لكشف علمي جديد، أو حتى إعلانه. تنبه ابن الهيثم إلى إن هذا قد يحدث فوضع قاعدته التحذيرية السابقة ، وعلى العالم الفطن ألا يلقى بالا لكل هذه العقبات .

والواقع أن الاهتمامات البحثية بنظرية الإبصار والبصريات أيضا عند الحسن بن الهيثم لازالت مستمرة ، وقد عبر عن هذا الدكتور صبره في مقال له بعنوان " العلم عند العرب ومكانته" ([1]). صدرت في قطر

([1]) أشار مؤرخ العلم العربى الدكتور عبد الحميد صبره الذى كرس حياته لمتابعة اسهامات ابن الهيثم العلمية إلى أنه يمكن ملاحظة ثلاث نقاط فى كتاب ابن الهيثم ، أولا : أن ابن الهيثم جاء بنظرية فى البصريات مؤداها أنها نظرية فى الضوء ، فهناك فرق بين نظرية فى الإبصار ونظرية فى الضوء وهذا معناهْ انتقال من بحث منصب على كناظر أو مبصر الى البحث على شىء موضوعى فى الخارج اسمه الضوء ثم ابتداء من هذا الشىء الخارجى وهو الضوء ابدأ افسر الإبصار ، فهذا ما يمكن تسميته بدون مبالغة ثورة علمية فى ميدان البصريات ، فهو قلب للمناهج العلمية ونوع المسائل التى توضع بعد هذا عن نوع المسائل التى كانت توضع من وجهة النظر القديمة .

ثانيا : انه لم يتخل عن نظرية الإبصار اطلاقا ولكنه تعمق فيها وجاء بنظرية فى سيكولوجية الإبصار ، فسيكولوجية الإبصار لم يكن لها مثيل قبل هذا فى العالم القديم أو العالم الوسيط حتى القرن الحادى عشر .

ثالثا : اهتمام ابن الهيثم بالناحية الرياضية فى البصريات التى وصلت عنده إلى قمة البحث الرياضى فى هذا الموضوع ، إلى بداية القرن السابع عشر ، بحيث أن الذين

عام 1990 بقوله " أما البصريات فهو العلم الذي جاء به العرب وابن الهيثم بالذات ، ولقد جاء بنظرية جديدة ، ليس بمعنى الجدة التي نجدها في النظريات الفلكية وإنما جديدة بمعنى أنها قلبت أوضاع البصريات التي كانت موجودة في ذلك الوقت رأسا على عقب" ([1]). وهنا لنا وقفة ، إذ لابد أن نتساءل ماهى أوضاع البصريات التي سادت قبل ابن الهيثم؟ وما هو الوضع الجديد الذي جاء به؟

بحثوا فى البصريات فى ذلك القرن فى أوروبا كانوا على اطلاع بكتاب ابن الهيثم وكلهم استفادوا من هذا الكتاب ، ونجد عندهم ذكر كتاب ابن الهيثم ."

راجع :

عبد الحميد صبره ، العلم عند العرب ومكانته ، جامعة قطر ، ادارة الشؤن الثقافية ، الإصدار الرابع عشر ، الموسمين الثقافيين السادس عشر 89/88 ، السابع عشر 1990/89 ص ص 78-88

([1]) المرجع السابق ، ص 78

الفصل الرابع

تشريح العين



أفرد ابن الهيثم الفصل الخامس من كتاب المناظر للحديث عن العين وطبقاتها تفصيلا ، بحيث وجدناه يحاول ربط الجانب التشريحى بجانب الرؤية وذلك حين تحدث عن " هيئة البصر" فى الفصل الخامس ، وهذا بيّن من تناوله للعين تشريحيا ، فقد قدم النتيجة أو الظاهرة ، أو السبب، ثم انتقل متدرجا إلى تناول المقدمات التى أدت إلى النتيجة . وهنا يعلمنا ابن الهيثم بعداً منطقياً وفكرياً مهماً وهو كيف يمكن لنا أن نبرر علميًا ظاهرة ما لدينا .

يقول ابن الهيثم فى الفقرتين (2)،(3) ما يلى :" ينشق فى مقدم الدماغ عصبتان جوفاوان متشابهان يبتدئان من موضعين عن جنبتي مقدم الدماغ (يلاحظ هنا أن ابن الهيثم يشير بعد ذلك فى الفصل السابع إلى أن السبب فى كونهما من جنبتى الدماغ وليس وسط مقدم الدماغ لأن هذا الموضع يختص بحاسة الشم (فقرة7/فقرة8) ويقال إن كل واحد منهما طبقتان وأنهما ينشأن من غشاءى الدماغ فينتهيان الى الوسط من ظاهرة مقدم الدماغ ، ثم يلتقيان فيصيران عصبة واحدة جوفاء (يشير ابن الهيثم فى الفصل السابع فقرة (10) إلى السبب فى ذلك وهو أن الشخص الواحد يبصر ببصرين ، فإذا نظر الناظر إلى مبصر واحد أحس بكل واحد من البصريَن بصورة ذلك المبصر ، فتحصل فى البصر صورتان لذلك المبصر فلو تأدت الصورتان إلى الحاس الأخير لكان يدرك المبصر الواحد اثنين ، فالتقت العصبتان وصارت واحدة وصار تجويفهما تجويفا واحدا لتنتهى الصورتان من البصر إلى هذه العصبة وتنطبق احديهما على الاخر فتصيران صورة واحدة ، فيدرك الحاس الأخير المبصر الواحد واحدا) ، ثم تنقسم هذه العصبة فتصير أيضا عصبتين جوفاوين متساويتين ، ثم تمتد هاتان العصبتان حتى تنتهيا إلى حدبتى العظمين المقعرين المحاطين بجملتى العينين ....

وفى وسطى تقعيري هذين العظمين ثقبان متساويان نافذان وضعهما من العصبة المشتركة وضع متشابه . فتدخل العصبتان فى هذين الثقبين وتخرجا إلى تقعيرى العظمين ، فإذا وصلا إلى تقعيرى العظمين انتشرا واتسعا وصار طرف كل واحد منهما كالقمع .....

إن ابن الهيثم فى هذا الإطار نظر إلى العين على أنها مركبة من عدة طبقات لكل منها وظيفتها التى تؤديها بحيث تتآزر هذه الوظائف

معا لتحدث فعل الرؤية . ولكن قبل أن نعرف تحديد ابن الهيثم لطبقات العين نبين أولا تصور الكتابات السابقة عليه لطبقات العين.

صور لنا على بن عباس فى كتابه كامل الصناعة طبقات العين على النحو التالى [1]:

1- طبقة الملتحمة : وهى طبقة بيضاء رقيقة تلتحم حول استدارة الطبقة القرنية ، وتلتحم بجميع جوانب العين ، وليس تغشى الطبقة القرنية بل تلتحم حواليها ، ونباتها من الغشاء الذى يعلو قحف الرأس من فوق وهو الذى يسمى السمحاق ، ومنفعته أن يربط العين كلها بالعظام ، وأن يغطى العضل الذى يحرك العين .

2- الطبقة القرنية : وهى صلبة كثيفة ، بيضاء شبهية فى لونها ، وهيئتها بقرن أبيض رقيق لأنها مركبة من أجزاء أربعة إذا قشرت بعضها من بعض تقشرت كالصفائح . وجعلت بيضاء رقيقة لئلا تمنع الروح الباصر من النفوذ فيها .

3- الطبقة العنبية : تنشأ من الطبقة المشيمية ، وهى تحوى الرطوبة الشبيهة ببياض البيض . وهى فى شكلها شبيهة بنصف عنبة ، وذلك أنها من قدام مما يلى ظاهر العين ملساء ، ومن باطنها مما يلى الرطوبة الشبيهة ببياض البيض ذات خمل ، مثل خمل داخل العنبة، وهى فى لونها ممتزجة فيما بين اللون الأسود واللون الأسمانجونى.

منافعها

أولا : تغدو القرنية لما فيها من العروق .

ثانيا: تجمع الروح الباصر الذى ينبعث من داخل بلونها الأسود ، لئلا يبدده الهواء الخارج . والانسان متى كل بصره من النظر إلى الأشياء النيرة غمض أجفانه ليرجع النور إلى داخل إلى حيث الطبقة العنبية . وجعلت مثقوبة لينفذ إليها النور الباصر من داخل إلى خارج . وجعلت ذات خمل ليتعلق به الماء الذى يحدث فى العين إذا قدحت .

---

[1] د. محمد كامل حسين ، الموجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب ، وراجع أيضا مخطوطة كتاب كامل الصناعة

4- الرطوبة البيضاء . وهى موضوعة من قدام وهى تشبه زلال البيض ، وتندى الجليدية فتمنع جفاف الرطوبة الجليدية الذى يمكن أن يحدث من ملاصقتها للهواء . وهى تمنع ملاقاة الطبقة العنبية .

5- الطبقة العنكبوتية : وهى طبقة غاية فى الرقة وبياض اللون والصقالة مغشية للنصف الظاهر من الرطوبة الجليدية على استدارة الموضع الذى يحوى الرطوبة الزجاجية . وسميت العنكبوتية لمشابهتها نسيج العنكبوت .

والصورة التى نراها فى ثقب العين عندما تنظر فى المرآة إنما هى فى هذه الطبقة لما هى عليه من الصقالة والبريق .

6- الرطوبة الجليدية : مستديرة ، فى وسطها تفرطح يسير ، واستدارتها تمنع الآفات ، والفرطحة تستقر فى مكانها فلا تكون مضطربة وهى صافية نيرة .

7- الرطوبة الزجاجية : شبيهة بالزجاج الذائب ، وهى تغذى الرطوبة الجليدية إذا احتاجت لغذاء ، لأن الرطوبة الجليدية ليس فيها دم . والزجاجية تحيل الغذاء إلى الرطوبة الجليدية .

8- الطبقة الشبكية : منفعتها أن تؤدى الروح الباصرة من الدماغ إلى الرطوبة الجليدية . وأما العروق والشرايين التى فيها فيؤدى بها الدم إلى الرطوبة الزجاجية . والغشاء الرقيق للعصبتين يتصل بالشبكية ويغذيها ، وتغذى الزجاجية على طريق الرشح ، وكذلك تغذى الجليدية على طريق الرشح .

9- الطبقة المشيمية : يتصل الغشاء الرقيق حول العصبتين بما فيه من أوعية فى الموضع الذى تتصل فيه الجليدية بالشبكية ويكون طبقة دموية هى الطبقة المشيمية . وهذه الطبقات الثلاث العنكبوتية والمشيمية والشبكية تحتوى الزجاجية وتلتحم كلها بالجليدية من أمام فى النصف بالحقيقة . ويسمى هذا الموضع قوس قزح لاختلاف ألوانه .

10- الطبقة العصبية : تقع خلف الزجاجية ، والعصبتان تجيئان من الدماغ إلى العينين ملبستين بغشاء من أم الدماغ الغليظة وكذلك الأم الرقيقة ، ويفقدان هذين الغشاءين عند دخولهما من الثقب العظمى ، ثم يعرضان وينتفخان وينتسج حولهما عروق وشرايين من الأم الرقيقة ،

ويتصل كل منهما بالرطوبة الجليدية فى الموضع الذى هو نصف الجليدية بالحقيقة ، وتتصل بالطبقة الشبكية .
لكن ابن الهيثم فى المناظر دقق وفصل فى فهم وشرح طبقات العين وربط كل طبقة بالوظيفة التى خلقت من أجلها بما يبين لنا بوضوح كيفية الرؤية والابصار . لننظر أولا فى الرسم الذى وضعه ابن الهيثم للعين .

لقد بدأ ابن الهيثم ببيان الموضع الذى عنده تبدأ أجهزة الإبصار حيث يتحدث عن :

1- العصبتان الجوفاوان

أ - يبتدئان من موضعين على جنبتي مقدم الدماغ ويقال إن كل واحدة منهما طبقتان وأنهما ينشآن من غشاءي الدماغ فينيهيان إلى الوسط من ظاهر مقدم الدماغ، ثم يلتقيان فيصيران عصبة واحدة جوفاء.

ب- ثم تنقسم هذه العصبة فتصير أيضا عصبتين جوفاوين متساويتين.

ج- ثم تمتد هاتان العصبتان حتى تنتهيا إلى حدبتي العظمتين المقعرتين المحيطتين بجملتي العينين.

2- الثقبان

أ- في وسط تقعيري هذين العظمتين ثقبان متساويان نافذان وضعهما من العصبة المشتركة وضع متشابه.

ب- تدخل العصبتان في هذين الثقبين وتخرجان إلى تقعيري العظمتين، فإذا وصلا إلى تقعيري العظمتين إنتشرا وإتسعا وصار طرف كل واحد منهما كالقمع. ثم يبين تركيب العين على النحو التالى :

3--تركيب العين

أ- الملتحمة: شحمة بيضاء تملأ مقعر العظم وهى معظم العين.

ب- العنبة: كرة مستديرة جوفاء سوداء في الأكثر وزرقاء وشهلاء في بعض الأبصار. وجسم هذه الكرة رقيق، ومع ذلك صفيق ليس بالسخيف وظاهرها ملتصق بالملتحمة، وداخلها أجوف وفي باطن داخلها شبيه بالخمل.

جـ- ثقب العنبة: في وسط مقدم العنبة ... نافذ إلى تجويفها، وهو مقابل لطرف تجويف العصبة التي العين مركبة عليها.

د- القرنية: تغطي الثقب وجميع مقدم العنبة الذي تستدير حوله الملتحمة من خارج طبقة معينة بيضاء تسمى القرنية.

هـ-الجليدية: في صدر مقعر العنبية كرة صغيرة بيضاء رطبة متماسكة الرطوبة ومع ذلك ترفه وفيها شفيف ليس في الغاية بل فيها بعض الغلظ، ويشبه شفيفها شفيف الجليد

و- العنكبوتية: غشاء رقيق غاية في الرقة والسخافة.

4- الرطوبة البيضاء: تملأ تجويف العنبية رطوبة بيضاء رقيقة صافية مشطة تسمى الرطوبة البيضية لأنها تشبه ببياض البيض في رقته وبياضه وشفيفه. وهي تملأ تجويف العنبة وتماس مقدم الجليدية وتملأ الثقب الذي في مقدم العنبية وتماس مقعر القرنية.

وينتقل بعد ذلك إلى ترتيب طبقات العين كما يلى :

- الكرة الجليدية - تجويف العصبة-الرطوبة الزجاجية فتكون القرنية والرطوبة البيضية والرطوبة الجليدية والزجاجية متوالية متماسة.

5- كيف تتم الرؤية:

يقال إن الروح الباصرة تنبعث من مقدام الدفاع وتملأ تجويف العصبتين الأوليين المتصلتين بالدماغ، وتنتهى إلى العصبة المشتركة فتملأ تجويف هذه العصبة، وتمتد فى العصبتين الثانيتين الجوفاوين فتملأها وتنتهى إلى الجليدية فتغطيها القوة الباصرة.

ولكن كيف يتم الإبصار؟

هذا السؤال له أهمية عند الحسن بن الهيثم ، وفى إطاره يقرر أن :
كل جسم مكون مضئ فان ضوءه ولونه تمتد صورتهما في الهواء المشف المتصل به إلى جميع الجهات المقابلة له . وقد يقابل البصر في الوقت الواحد مبصرات كثيرة مختلفة الألوان كل واحد منها بينه وبين البصر سموت مستقيمة في الهواء المتصل المتوسط بينه وبينها
يقول ابن الهيثم " وإذا كانت الصورة تمتد من المبصر إلى كل جهة تقابله وكانت إنما تصل إلى البصر من اجل مقابلته ، فان الصورة التي تصل من المبصر إلى البصر تصل إلى جميع إلى جميع سطح البصر" ويتابع قائلاً :" فان أحس البصر بتلك الصورة المتزجه فهو يحس بلون مخالف للون كل واحد من تلك المبصرات .وان أحس بواحدة من تلك

الصور ولم يحس بالباقية أدرك واحداً من المبصرات ولم يدرك الباقية . وهو يدرك جميع تلك المبصرات في وقت واحد ويدركها متميزة"
والمبصر إذا قابل مبصراً من المبصرات فان كل نقطة من سطح المبصر ترد منها صورة اللون والضوء اللذين فيها إلى جميع سطح البصر، وكل نقطة من كل واحد من المبصرات المقابلة للبصر في تلك الحال أيضاً ترد منها صورة اللون والضوء اللذين فيها إلى جميع سطح البصر.
تفسير ذلك : " أن الإبصار إنما يكون بالجليدية ... وليس يكون الإبصار بواحدة من الطبقات المتقدمة لها وإنما الطبقات المتقدمة آلات لها .فان لحق الرطوبة أفه مع سلامة بقيه الطبقات بطل الإبصار ، وان لحق بقية الطبقات آفة مع بقاء الشفيف الذي فيها أو بعضه ومع سلامة الجليدية لم يبطل الإبصار" . ومعنى ذلك أن بطلان الإحساس عند فساد الجليدية مع سلامة بقيه الطبقات المتقدمة لها دليل على أن الإحساس إنما يكون بهذه الرطوبة لا بالطبقات المتقدمة لها وبطلان الإحساس عند انقطاع الشفيف الذي بين الجليدية وبين سطح البصر بالجسم الكثيف يدل أيضا على أن الإحساس إنما هو عند الجليدية لا عند سطح البصر" . وإذا حصل في داخل الرطوبة القرنية ، وإذا زالت السدة عاد الإبصار وكان في وجه الرطوبة الجليدية ومتوسطا بينها وبين ثقب العنبية بطل الإبصار ، وإذا زال ذل ذلك الغلط أو انحط الجزء الغليظ عن السمت المستقيم الذي بين الجليدية وبين ثقب العنبية أو مال عنه إلى بعض عاد الإبصار" .
إن الإحساس إنما يكون بالجليدية لا بسطح البصر ، فليس يحس البصر بالصورة إلا بعد أن يتجاوز سطح البصر ويصل إلى الجليدية " . والجليدية أذن ليس يصح أن تدرك المبصر على ما هو عليه إلا إذا أدركت لون النقطة الواحدة من المبصر وضوءها من الصورة التي تصل إليها من نقطة واحدة فقط من سطح البصر".
ميكانزم الرؤية :
يمتد الضوء في الجسم المشف على سموت مستقيمة مادام الجسم المشف متشابة الشفيف ، فإذا لقي جسماً أخر مخالف الشفيف للجسم الأول الذي امتد فيه فليس ينفذ على استقامة السموت التي كان يمتد

عليها إلا إذا كانت تلك السموت قائمة على سطح الجسم الثاني المشف على زوايا قائمة .

.. وإذا كانت تلك السموت مائلة على سطح الجسم الثاني وغير قائمة عليه على زوايا قائمة انعطف الضوء عند سطح الجسم الثاني ولم يمتد على استقامة . فإذا انعطف امتد في الجسم الثاني على سموت الخطوط المستقيمة التي ينعطف عليها الضوء في الجسم الثاني أيضا مائلة على سطح الجسم الثاني ولا تكون أعمدة عليه. وان كان بعض الخطوط التي يرد عليها الضوء في الجسم الأول قائما على سطح الجسم الثاني وبعضها مائلا استقامة ، وما كان منه على الخطوط المائلة انعطف عند سطح الجسم الثاني على خطوط مائلة وامتد فيه على استقامة تلك الخطوط المائلة التي انعطف عليها" ؛ ولذلك " فصورة الضوء واللون التى ترد من كل نقطة من المبصر الى سطح البصر اذا وصلت الى سطح البصر فليس ينفذ منها شئ من شفيف طبقات البصر على استقامة إلا ما كان على الخط المستقيم القائم على سطح البصر على زوايا قائمة ، وما كان غير ذلك من الخطوط فانه ينعطف ولا ينفذ على استقامة ". لقد وجد ابن الهيثم أن " الجليدية إنما تحس من كل نقطة منها بالصورة التي ترد إليها على استقامة العمود فقط ولا تحس من تلك النقطة بما يرد الى تلك النقطة من السموت المنعطفة" ، " فإذا قابل البصر مبصرا من المبصرات فانه يتشكل بين النقطة التي هي مركز البصر وبين سطح ذلك المبصر المقابل للبصر مخروط متوهم رأسه مركز البصر وقاعدته سطح ذلك المبصر. وإذا كان الهواء المتوسط بين ذلك المبصر وبين البصر متصلاً ، ولم يتوسط بين البصر < والمبصر > جسم كثيف ، كان ذلك المبصر مضيئا بأى ضوء كان، كانت صورة الضوء واللون اللذن في سطح ذلك المبصر ممتدة الى البصر على سمت ذلك المخروط ، وكانت صورة كل نقطة من سطح ذلك المبصر ممتدة على استقامة الخط الذي بين تلك النقطة وبين رأس المخروط الذي هو مركز البصر". والبصر إنما يدرك المبصرات متميزة ويدرك أجزاء المبصر الواحد مرتبة على ما هي عليه في سطح المبصر ، ويدرك عدة من المبصرات معاً في وقت واحد . فان كان الإبصار من الصور التي ترد من المبصرات إلى البصر فليس تحس الجليدية بشئ من صور المبصرات من السموت المنعطفة " . " فان كان إحساس البصر

بالمبصرات من الصور التي ترد إليه من سطوح المبصرات فان البصر ليس يدرك شيئاً من صور المبصرات التي تصل إليه إلا من سموت الخطوط المستقيمة التي تلتقي اطرافها عند مركز البصر فقط . لان البصر ليس يدرك شيئاً من صور المبصرات إلا مرتبة على ما هي عليه في سطوح المبصرات" . وما دام الإحساس بالجليدية ؛ فإن احساس البصر الضوء واللون اللذين فى سطح البصر إنما يكون من الجزء من الجليدية الذى يقدره المخروط المتشكل بين المبصر وبين مركز البصر ... والجليدية متهيئة بقبول هذه الصور والإحساس بها " .
ومن ثم " فإذا حصلت الصورة في سطح الجليدية فهي تفعل فيها والجليدية نفعل بها لان من خاصيته الضوء أن يفعل في البصر ومن خاصة البصر أن ينفعل بالضوء. وهذا الفعل الذي يفعله الضوء في الجليدية ينفذ في جسم الجليدية على استقامة خطوط الشعاع فقط. وإذا نفذ الضوء فيجسم الجليدية فاللون ينفذ معه لان اللون ممتزج بالضوء" .
أن هذا الإحساس الذي يقع عند الجليدية يمتد في العصبة الجوفاء ويتأدى إلى مقدم الدماغ ، هناك يكون أخر الإحساس . والحاس الأخير الذي هو القوة النفسائيه الحساسة تكون في مقدم الدماغ وهذه القوة تدرك المحسوسات ، والبصر إنما هو آله من آلات هذه القوة "
وأيضا فان الإحساس إنما يمتد من الأعضاء إلى الحاس الأخير في الأعصاب المتصلة بين الأعضاء وبين الدماغ. وإذا كان قد تبين أن الصور تمتد من البصر إلى الحاس الأخير الذي في مقدم الدماغ فالصور إذن تمتد من البصر في العصبة الممتدة بين البصر وبين الدماغ إلى أن تصل إلى الحاس الأخير .
ويترتب على هذا أن الابصار إنما يكون من الصور التى ترد من المبصرات إلى البصر ،وأن هذه الصور تحصل فى سطح الرطوبة الجليدية ، وتنفذ فى جسم الجليدية وتحس بها الجليدية عند نفوذها فيها ، وأن الجليدية إنما تحس بهذه الصورة من سموت خطوط الشعاع فقط ، وأن الصورة التى تحس بها الجليدية تمتد فى الجسم الحاس الممتد فى تجويف العصبة وتنتهى إلى تجويف العصبة المشتركة . " وأن الهواء والأجسام المشفة ليس تنصبغ بالألوان والأضواء ولاتتغير بها تغيراً ثابتاً ، وإنما خاصة الأضواء والألوان أن تمتد صورها على سموت مستقيمة . ومن خاصة الجسم المشف أن لا يمنع نفوذ صور الأضواء

والألـوان فـى شـفيفه ، فهو إنمـا يقبـل هذه الـصور قبـول تأديـه لا قبـول استحالة .

" والـضوء الحـاس إذن الـذى هـو الجليديـة يتـأثر بالأضـواء والأضـواء والألوان بقدر ما يحس من الأثر بالمؤثر . ثم يـزول منـه ذلـك الأثـر بعـد انصرافه عن مقابلة المؤثر . فتـأثره بـالألوان والأضـواء هـو اصـباغ مـا ولكنـه انصباغ غير ثابت "

" أن الألوان التى يـدركها البـصر مـن المبـصرات إنمـا يـدركها ممتزجـة بصور الأضواء التى هى فيها وممتزجه بجميـع الـصور المـشرقة عليهـا من ألوان الأجسام المقابلة لها "

والتخصيص البصر ببعض السموت دون غيرها نظائر في الأمور الطبيعية فان الأضواء تشرقُ من الأجسام المضيئة وتمتد على السموت المستقيمة فقط وليس تمتد على الخطوط المقوسة ولا المنحنية .والأجسام الثقال تتحرك إلى الطل بالحركة الطبيعية على خطوط مستقيمة وليس تتحرك على خطوط منحنية ولا مقوسه ولا متعرجة ، وليس تتحرك أيضا على جميع الخطوط المستقيمة التي بينها وبين سطح الأرض بل على خطوط مستقيمة مخصوصة وهي التي تكون أعمدة على سطح الأرض وأقطارا لها. والأجرام السماوية تتحرك على خطوط مستديرة وليس تتحرك على خطوط مستقيمة ولا على خطوط مختلفة الترتيب. وإذا تؤمت الحركات الطبيعية وجد لكل واحد منها تخصص ببعض السموت دون غيرها"

" وقد تبين أن الإحساس إنما يكون بالجليدية . فان حساس البصر بالضوء واللون اللذين في سطح البصر إنما يكون من الجزء من الجليدية الذي يقدره المخروط المتشكل بين ذلك المبصر وبين **مركز** البصر .. والجليدية متهيئة بقبول هذه الصور والإحساس بها " . فإذا حصلت الصورة في سطح الجليدية فهي تفعل فيها والجليدية نفعل بها لان من خاصيته الضوء أن يفعل في البصر ومن خاصة البصر أن ينفعل بالضوء. وهذا الفعل الذي يفعله الضوء في الجليدية ينفذ في جسم الجليدية على استقامة خطوط الشعاع فقط. وإذا نفذ الضوء فيجسم الجليدية فاللون ينفذ معه لان اللون ممتزج بالضوء" أن هذا الإحساس الذي يقع عند الجليدية يمتد في العصبة الجوفاء ويتأدى إلى مقدم الدماغ ، هناك يكون أخر الإحساس . والحاس الأخير الذي هو القوة النفسانيه

الحساسة تكون في مقدم الدماغ وهذه القوة تدرك المحسوسات ، والبصر إنما هو اله من آلات هذه القوة "
وأيضا فان الإحساس إنما يمتد من الأعضاء إلى الحاس الأخير في الأعصاب المتصلة بين الأعضاء وبين الدماغ. وإذا كان قد تبين أن الصور تمتد من البصر إلى الحاس الأخير الذي في مقدم الدماغ فالصور إذن تمتد من البصر في العصبة الممتدة بين البصر وبين الدماغ إلى أن تصل إلى الحاس الأخير "
إن الابصار إنما يكون من الصور التى ترد من المبصرات إلى البصر ،وأن هذه الصور تحصل فى سطح الرطوبة الجليدية ، وتنفذ فى جسم الجليدية وتحس بها الجليدية عند نفوذها فيها ، وأن الجليدية إنما تحس بهذه الصورة من سموت خطوط الشعاع فقط ، وأن الصورة التى تحس بها الجليدية تمتد فى الجسم الحاس الممتد فى تجويف العصبة وتنتهى إلى تجويف العصبة المشتركة " وأن الهواء والأجسام المشفة ليس تنصبغ بالألوان والأضواء ولاتتغير بها تغيراً ثابتاً ، وإنما خاصة الأضواء والألوان أن تمتد صورها على سموت مستقيمة . ومن خاصة الجسم المشف أن لا يمنع نفوذ صور الأضواء والألوان فى شفيفه ، فهو إنما يقبل هذه الصور قبول تأديه لا قبول استحالة .
" والضوء الحاس إذن الذى هو الجليدية يتأثر بالأضواء والأضواء والألوان بقدر ما يحس من الأثر بالمؤثر . ثم يزول منه ذلك الأثر بعد انصرافه عن مقابلة المؤثر . فتأثره بالألوان والأضواء هو اصباغ ما ولكنه انصباغ غير ثابت "
" أن الألوان التى يدركها البصر من المبصرات إنما يدركها ممتزجة بصور الأضواء التى هى فيها وممتزجه بجميع الصور المشرقة عليها من ألوان الأجسام المقابلة لها "
" والكواكب ليس إنما يدركها البصر فى ضوء النهار لأن ضوء الشمس الذى يحصل فى الهواء أقوى من ضوء الكواكب . فإذا نظرنا إلى السماء فى ضوء النهار كان الهواء الذى بينه وبين السماء مضيئا بضوء الشمس ومتصلا بالبصر . وكانت الكواكب من وراء ذلك الضوء ، فتكون صور الكواكب وصور الضوء الذى فى الهواء المتوسط بين البصر وذلك الكوكب يردان إلى البصر على سمت واحد فيدركها البصر ممتزجين "

فى منافع آلات البصر
كان من الطبيعى أن يتساءل ابن الهيثم عن منافع آلات البصر خاصة وإنه كما رأينا ربط العضو بوظيفته .
1- **القرنية** : طبقة مشفة ومع ذلك متينة وهى منطبقة على الثقب الذى فى مقدم العنبية .
منافعها :
أنها تغطى ثقب العنبية فتنضبط بذلك الرطوبة البيضية التى فى داخل العنبية فتنحصر ولا تتشتت
شفيفها :
هى شفيفه " لتنفذ فيه صور الأضواء والألوان إلى داخل البصر ، لأن صور الأضواء والألوان ليس تنفذ إلا فى الأجسام المشفة ، ولا تقبلها وتؤديها إلا الأجسام المشفة "
متانتها :
لكى " لا يسرع إليها الفساد لأنها منكشفة للهواء ، فهى تحتمى بمتانتها من المؤذيات اللطيفة كالقذى والغبار والدخان وكالطرفة وما يجرى مجرى ذلك "
2- الرطوبة البيضية
موقعها
تملأ تجويف العنبية رطوبه بيضاء رقيقة مائعة صافية مشفة ... وهى تملأ تجويف العنبية وتماس مقدم الجليدية وتملأ الثقب الذى فى مقدم العنبية وتماس مقعر العين
خاصيتها :
مشفه ومع ذلك رطبة مائعة
شفيفها :
لكى تنفذ فيها الصور وتصل إلى الرطوبة الجليدية التى بها يقع الاحساس

رطوبتها :

لترطب أبدا الرطوبة الجليدية ، وتحفظ عليها صورتها ، لأن هذه الرطوبة ، أعنى الجليدية ، ترفة للغاية ، والغشاء الذى عليها رقيق فى الغاية ، واليسير من اليبس يفسدها ويغير صورتها

3- العنبية :

تعريفها : كره مستديره جوفاء سوداء فى الأكثر وزرقاء وشهلاء فى بعض الأبصار ... جسمها رقيق ينفذ منه ثقب مستدير " مقابل تجويف العصب' "

صفتها :

سوداء وصبفيقة وفيها بعض المتانة ، وهى كريه وفى مقدمتها ثقب مستدير.

أما **سوادها** : فلتظلم به الرطوبة البيضية والرطوبة الجليدية فتظهر فيها لظلمتها صور الألوان الضعيفة الخفية .

أما **صفتها** : لتضبط الرطوبة البيضية وتحفظها فلايرشح منها شىء إلى جارج ولاتتناقض .

أما **كريتها**: لأن الكرة أعدل الأشكال المجسمة واحماها مع ذلك من التغير

أما **ثقبها**: لتنفذ فيه الصور إلى داخل تجويف البصر . وكونه مستديراً لاعتدال الاستداره ، ولأن المستدير أوسع الأشكال التى احاطتها متساوية .

4- الرطوبة الجليدية :

تعريفها : كرة صغيرة بيضاء رطبة متماسكة الرطوبة ، ومع ذلك ترفه ... وهى تشبه شفيف الجليد . وتقع فى صدر مقعر العنبية

صفاتها : جمعت صفات بها يتم الاحساس . وذلك أنها رطبة ومع ذلك ترفه وفيها بعض الشفيف وفيها بعض الغلظ ، وعليها غشاء وغشاؤها فى غاية الخفة . وشكل سطحها مركب من سطحين كريين مختلفين ، والمقدم منها أعظم كرية من كرية الباقى .

رطوبتها: ليسهل انفعالها بالأضواء لرطوبتها ، فيسرع فيها تأثير الصور التى ترد إليها .

ترفها : ليلطف حسها فتحس باللطيف الضعيف من الصور ، لان الأجسام الترفة تكون لطيفة الحس .

5- الغشاء الذي على الرطوبة : -

فائدته : ليضبطها فلا تتشتت لرطوبتها ، وليشكلها أيضا هذا الغشاء ويحفظ عليها شكلها ، لان الرطوبات أن لم يحصرها حاصر تشتت ولم تثبت مع ذلك على شكل واحد .

خفيف : لكى لا " يستر عنها الصور التي ترد إليها " .

كريتها : تكون سطح مقدمها من كرة اعظم فليكون موازيا لسطح مقدم البصر ويكون مركزهما نقطة واحدة .

العصبة الجوفاء :

موقعهما : يبتدئان من موضوعين على جنبتى مقدم الدماغ ..... ثم يلتقيان فيعيران عصبة واحدة جوفاء ، ثم تنقسم هذه العضبة فتصير أيضا عصيتين جوفاوين متساويتين 127 حتى تنتهيان عند حدبتى العين ، ويحدث لهما انتشار واتساع في تقعيرى العظمين .

لماذا هي جوفاء : لتجرى فيها الروح الباحرة من الدماغ وتصل إلى الجليدية فتغطيها القوة الحاسة على الاستمرار . ولينفذ أيضا الضوء في تجويفها وفى الجسم اللطيف الجارى فيها إلى أن يصل إلى الحاس الأخير الذي في مقدم الدماغ .

وجودهما على جانبى الدماغ : ليكون وضعه البصرين من مبدأيهما وضعا متشابها معتدلا . ولم يكن مبدؤهما من وسط مقدم الدماغ لان هذا الموضع يختص بحاسة الشم .

الملتحمة : - مشتملة على جملة من هذه الطبقات لتجمعها وتحفظها وتحرسها .

صفاتها : فيها بعض الرطوبة وهى مع ذلك متماسكة فيها بعض المتانة .

فهي رطبه : لتتوطأ للطبقات التي في داخلها مواضعها منها ولا يسرع أيضا إلى تلك الطبقات اليبس بالمماسة والمجاورة .

وهى متماسكة : لتحفظ على الطبقات التي في داخلها أشكالها واوضاعها فلا تتغير أشكالها ولا أوضاعها .

وهى بيضاء : لتشرق بها صورة الوجه وتحسن هيئته .

6 - استدارة العين :

أ- لان الاستداره اعدل الاشكال واسهلها مع ذلك حركة .

ب- والعين محتاجة إلى الحركة والى سرعة الحركة ....

جـ -ولتقابل بالحركة جميع أجزاء المبصر بوسط النظر .

7- الاجفان : -

أ- جعلت وقاية للعين تحرسها من الأذى .

ب- وتكنها عند النوم وتوقيها من المؤذيات

جـ- ولتريح العين عند انطباقها عليها من آلام الأضواء ومن مباشرة الاسواء

د- وجعلت الأجفان لتستمر العين عن الأضواء عند حاجتها إلى ذلك.

8- الأهداب : -

أ- لتذب عن البصر ما يمُر به من القذى والمؤذيات الخفية . ب- ولتكسر عن البصر أيضا بعض الأضواء إذا استضر بشدة الضوء .

شروط الرؤية

1- أن يكون البصر والمبصرات التي تكون معه في هواء واحد

2- أن يكون " إدراكه لها بالانعكاس " .

3- أن بينهما " بعُدَ ما " .

4- أن يكون " بين كل نقطة من سطحه الذي يدركه البصر وبين نقطه ما من سطح البصر خط مستقيم متوهَّم ".

5- أن يكون المبصر " فيه ضوء ما لما من ذاته أو من غيره "

" حجمه مقتدراً بالإضافة أو قوة إحساس البصر " .

6- أن يكـون الهـواء الـذي بينـه وبـين سـطح البـصر مـشفاً متـصل الـشفيف لا يتخلـل شـئ مـن الأجـسام الكثيفـة ، ويكـون المبـصر كثيفاً أو فيه بعض الكثافة .

عله وشروط الرؤية

أولا: علة البعد

أ- إذا كـان المبـصر ملتـصقاً بالبـصر ، ولـيس هـو مـضيئاً مـن ذاتـه ، فليس يكون في سطحه الذي يلى البصر ضوء لان جسم المبـصر يـستر عنـه الأضـواء . والأشـياء المـضيئة مـن ذواتهـا لـيس يمكـن أن تلتـصق بالبصر، لان الأشـياء المـضيئة مـن ذواتهـا إنمـا هـي الكواكـب والنـار، وليس واحد من هذين أن يلتصق بالبصر .

ب- أن الأبصار إنما يكون من الجزء المقابل لثقب العنبيـة مـن وسـط سطح البصر فقط ، ولـيس يكـون مـن بقيـة سـطح البـصر إحـساس . وإذا التصق المبصر بالبصر فإنما ينطبق على هذا الجزء من البـصر جـزء مساو له فقط من المبصر . فلو كان البصر يدرك المبـصر عنـد التـصاقه به لكان يدرك منه الجزء الملتصق بالجزء القابل للثقب فقط ولا يـدرك بقية المبصر .

ثانيا: عله الهواء الواحد

لأنـه قد تبين أن الأبـصار إنمـا يكون مـن الـصورة التـي تـرد مـن المبصر إلـى البـصر وأن الـصور لـيس تـصدر عـن المبـصرات إلا علـى خطوط مستقيمة .

ثالثا: علة الضوء

أ- أما أن تكون صـور الألوان التي في المبصرات ليس تمتد فـي الهـواء إلا إذا صار مع اللون ضـوء ما .

ب- واما أن تكون صورة اللون تمتد في الهواء وان لم يحفر الـضوء، إلا أنها لا تؤثر في البصر تـاثيرا محـسوسا ، واذا كانـت مـع الـضوء أثـرا فـي البـصر بمجموعهمـا . وهـو ظـاهر أن صـورة الـضوء أقـوى مـن صـورة اللون وان الضوء يقرع البصر ويؤثر فيه تأثيرا بيناً .

رابعاً: علة الحجم المقتدر

لانه قد تبين أن صورة المبصر إنما تصل إلى البصر من المخروط الذي راسه مركز البصر وقاعدته سطح المبصر ، وان هذا المخروط يفصل من سطح العضو الحاس جزءاً صغيراً فيه تترتب صورة المبصر ومنه يحس الحاس بالمبصر . فإذا كان المبصر في غاية الصغر كان المخروط الذي بينه وبين مركز البصر في غاية الدقة .

فالمبصر الذي يصح أن يدركه البصر هو الذي يكون المخروط الذي يتشكل بينه وبين مركز البصر يفصل من سطح الجليدية جزءاً له قدر محسوس بالإضافة إلى جملة سطح الجليدية .

خامساً: علة الوسط المشف

لان الأبصار إنما يكون من الصورة التي ترد من المبصر إلى البصر ، وليس تمتد الصورة إلا في الأجسام المشفة ولا تقبلها وتؤديها إلا الأجسام المشفة ، وليس يتم الأبصار إلا إذا كان المبصر مع البصر في هواء واحد – وكان إدراكه له لا بالانعكاس – إلا إذا كان الهواء متصلاً بين البصر والمبصر ولم يقطع السموت المستقيمة التي بينهما جسم كثيف .

سادساً: علة الكثافة

أ- لان الكثيف متلون واللون تكون من الصورة التي ترد إلى البصر التي منها يدرك البصر لون المبصر ، والمشف الذي في غاية الشفيف ليس له لون . فليس تكون منه صورة تنتهى إلى البصر ، فلذلك لا يدركه البصر .

ب- ولان البصر ليس يدرك المبصر إلا إذا كان مضيئاً وورد من الضوء الذي فيه صورة ثانية إلى البصر مع صورة اللون .

إذن عرض لنا ابن الهيثم تفصيلاً كاملاً لتركيب العين ومنافع كل جزء من أجزائها ، ووظيفة الأعضاء وصفاتها ، وكل ما يتعلق بها . وقد جاء عرض ابن الهيثم لكل هذا بصورة مخالفة لما تناهى إلينا من كتب النصوص وهى تلك الكتب التىوجدها سائدة فى عهده . ويبدو من الضرورى أن نؤكد أن ابن الهيثم تنبه بصورة فاعلة إلى طابع العصر

الذى يعيش فيه واشتداد وطأة نفوذ القوى المتشددة التى يمكن أن تعصف بكل تقدم . وتنبه إلى أنه إذا قرر فى هذا الصدد أنه قام بإجراء التشريح فإنما سوف يعرض نفسه لبطش هذه القوى ، فكان حريصاً فى تناوله لهذا الجزء أن يذكر فى الفصل الخامس من كتاب المناظر عقب هذه الفقرات التى تناول فيها تشريح العين بكل أبعادها " وجميع ما ذكرناه من طبقات العين وتركيبها قد بينه وشرحه أصحاب التشريح فى كتب التشريح "([1]) . وذلك حتى لايعطى الفرصة للمتشددين أن ينالو منه . ومن الواضح أيضاً أن ابن النفيس الذى سوف يأتى بعد ابن الهيثم بقرابة القرن ونصف سوف يستخدم الصيغة ذاتها حتى لايكون هدفاً سهلاً لمتشددى عصره .

([1]) الحسن بن الهيثم ، كتاب المناظر ، ص 136

الباب الرابع

نماذج من اسهامات العلماء المسلمين فى مجالات العلوم المختلفة

-1-

الطب والصيدلة

إذا انتقلنا الى الحديث عن اسهامات علماء المسلمين فى ميدان الطب والجراحة والصيدلة وما يتعلق بها جميعا من فروع التخصصات الأخرى ، وجدنا الاسهامات الإسلامية قد خلصت الطب القديم من دروب الجهل والشعوذة . فالطب لدى القدماء اختلط بالسحر الى حد كبير ، ولكن علماء المسلمين كعادتهم كانوا يبحثون كل علم من العلوم ويدرسونه ، ويقفون على ما حققه القدماء وينقدون اراءهم ، ويشيرون الى ما اصابوا فيه ، وما اخفقوا فيه ، من اجل الوصول الى الحقيقة والوقوف على مبادىء العلم واصوله .

وفضلا عن هذا فانهم اضافوا اضافات جديدة ومبتكرة ، ولم يقدموا اراءهم الا بعد العديد من المشاهدات والتجارب العلمية ، ثم كانوا يعرضون المادة العلمية بطريقة منطقية سلسلة تبدأ بوضع المشاهدات والملاحظات العديدة فى مقدمات تتدرج من الابسط الى الاعقد وهكذا .

وقد اتصلت دراسة الطب عند المسلمين بدراسات اخرى مثل الكيمياء وعلم النبات والجغرافيا وكان اغلب الأطباء الذين يعملون بالطب يسهمون فى مجالات علمية اخرى اكثرها يتصل بالطب وفروعه . ولهذا السبب ذاعت شهرة افاضل علماء الطب فى انحاء المعمورة ، وتشير الدراسات التى بين ايدينا على اجماعها الى نتيجة هامة نبه اليها حيدر بامات فى عبارته التى يقول فيها : " ولقد لعب الأطباء المسلمون دورا حاسما فى العلوم الطبية فى الغرب. فقد ظلت كتابات الرازى وابن سينا وابو القاسم وابن زهر أساس العلوم الطبية فى الجامعات الاوروبية على مدى قرون عديدة . فقد حازت المعاهد الطبية فى سالرينو وخاصة فى مونبلييه شهرة عالمية " ([1]). والواقع كعلم فى العالم الاوروبى . ففى الوقت الذى كانت فيه الكنيسة الغربية تحرم الطب كفن يقدم على أسس علمية وتفرض على معتقدات الناس تعليل الامراض باسباب لاهوتية لا ينبغى الخروج عليها ، كان المسلمون يضعون أسس الطب كعلم من الناحية النظرية وكفن من ناحية الممارسة ، بحيث اتبع المنهج العلمى الدقيق فى الطب بكل خطواته .

([1]) حيدر بامات ، **اسهام المسلمين فى الحضارة الانسانية** ، الترجمة العربية ، ص 110 .

لقد ترجمت بعض الكتب والرسائل الطبية القديمة قبل عصر الترجمة الرسمى ، فيذكر ماكس مايرهوف أن المسلمين حينما اتجهوا الى غزو شمال افريقيا وغرب اسيا التقوا بمدرسة جند يسابور وهى من المراكز الثقافية والعلمية المعروفة ذائعة الصيت وهناك التقوا بالاطباء " ومعظم هؤلاء الأطباء هم النصارى ومن بينهم يهود ذو واسماء عربية . فـ (ماسرجويه) اليهودى الفارس الذى ترجم (كناش اهرون) فى الطب الى اللغة العربية ، ربما كان اقدم كتاب صدر بتلك اللغة "[1].
وفى هذا ما يشير صراحة الى اتصال وثيق بعلوم الطب القديم قبل العصر الرسمى للترجمة . لكن منذ أن بدأت حركة الترجمة بصورة دقيقة ومنظمة فى ظل الدولة العباسية ، بدأت المعارف الطبية القديمة تتسرب الى العالم الاسلامى بصورة قوية من خلال الترجمات التى كان من اهمها على الإطلاق ترجمة اعمال جالينوس الطبية التى قام بها حنين بن اسحق ، وكذلك كتاب تقدمه المعرفة لابقراط . الذى ترجمه حنين أيضا وكان اقل رواجا من جالينوس . وكانت هناك ترجمات اخرى لبعض كتب الطب اليونانى القديم نقلت الى العربية أيضا بعد السريانية . وقد عكف الدارسون على فهم هذه الكتب واستيعاب ما بها ودراستها لفترة من الوقت ، ثم بدت مرحلة الابداع .

أن معرفة الأطباء فى العالم الاسلامى باصول علم الطب وبعض العلوم الاخرى المساعدى ، جعل هؤلاء يتفوقون ويبرعون فى استنباط ومعرفة انواع كثيرة من الامراض والعلاج الناجع لها . ونحن نجد فى كثير من كتب التراث التى وصلت الينا انهم اتبعوا اصول المنهج العلمى التجريبى فى تشخيص الامراض ، كما هو الحال فى ايامنا هذه مع فارق واحد يرجع الى طبيعة التطور العلمى والاساليب الفنية وادخال الوسائل التكنولوجية الحديثة .

ونحن إذا كنا نشير الى علم الطب بصفة عامة هنا فانه يجدر بنا أن ننوه الى أن علماء الطب الاسلامى فهموا أن علم الطب ينطوى على نوعين رئيسيين . أما الأول فهو الطب الوقائى ، واما الثانى فهو الطب العلاجى ، وهذا ما يمكن أن نستخلصه من تعريف ابن سينا لعلم الطب ، إذا هو يرى أن علم الطب " علم يتعرف منه احوال بدن الإنسان من

([1]) ماكس مايرهوف ، **العلم والطب** ، ص 451 ، ص 452

جهة ما يصح عنها لتحفظ الصحة حاصلة وتسترد زايلة "([1]). هذا التعريف كما يحلله جلال موسى وغيره ممن اهتموا بالتراث الطبى " يبحث فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يصح ويمرض لحفظ الصحة وهو الجانب الوقائى الذى سينضم على علم الصحة العامة . وابراء المرضى وهو الجانب العلاجى[2] .

من هذه المقدمة السريعة يمكن لنا أن نشير الى أن ثمة مسائل رئيسية تهمنا ونحن بصدر البحث فى علم الطب عند المسلمين وهى :

1- المنهج الذى اتبعه المسلمون فى البحث وهم بصدد دراسة علم الطب .
2- الاسهامات الإسلامية البارزة فى مجال الطب ، ما اضيف وما استحدث فى عهدهم.
3- كيفية انتقال المعارف الطبية الى العالم اللاتينى . وسوف نفصل هذه الجوانب الثلاثة .

اولا : اصول المنهج عند الأطباء المسلمين :

المنهج هو الفكرة المركزية التى تميز اى علم من العلوم ، ومن العسير علينا أن نزعم أن المسلمين كتبوا كتابات واضحة فى المنهج ، كما هو الحال اليوم ، ولكنهم يتبعون طريقة اكاديمية دقيقة فى الدرس والتلقين إذ كانوا يتحدثون عن الموضوعات التى يكتبون فيها ويريدون للناس معرفتها . وفى أثناء الحديث كان الكاتب يرى انه من الضرورى أن يذكر قاعدة معينة ، أو خطوة منهجية ضرورية لاجل البحث وتحرى الصدق وحث القارىء أو المتعلم لاهمية اتباع تلك الخطوة بالذات دون غيرها . كثيرا ما كانت القواعد الضرورية ترد فى بداية الحديث أو فى أثناء الحديث ولكنها ترد على سبيل التنبيه لا التخصيص . وهذا يعنى أن هؤلاء لم تغب عن بالهم لحظة واحدة ضرورة اتباع منهج معين ، وهذا ما نلمسه فى مجال الطب .

لقد اتبع المسلمون اصول المنهج التجريبى كأدق ما يكون ، ويمكن لنا أن نتبين هذا من الخطوات التى نصوا عليها فى كتاباتهم والتى

([1]) ابن سينا ، القانون . والعبارة نقلا عن جلال موسى منهج البحث العلمى عند العرب ، ص 146 .

([2]) جلال موسى ، منهج البحث العلمى عند العرب ، ص 146 .

توضح الى اى مدى كانت الملاحظة والتجربة موضع الاعتبار فى دراساتهم .

1- المشاهدة والوصف :

من المألوف أن نجد بعض الامراض تتشابه فى اعراضها لدرجة أن يصبح التمييز بينهما امرا يتطلب مهارة وبراعة من الطبيب . ومثل هذا الأمر كثيرا ما تعرض له الأطباء المسلمون ، وربما كانت رسالة الرازى فى الجدرى والحصبة ابلغ دليل على هذا . يقول الرازى فى وصفه لمرض الجدرى الذى شاهد اعراضه " يسبق ظهور الجدرى حمي مستمرة تحدث وجعا فى الظهر واكلانا فى الانف وقشعريرة أثناء النوم ..." الى اخر النص مما سيأتى ذكره فى موضعه . لقد شاهد الرازى المرض ووصفه بدقة من خلال اعراضه ونحن نعلم أن الخطوة الاولى فى المنهج العلمى تبدو فى اتباع المشاهدة والوصف اولا.

2- التجربة :

استخدم التجربة والاحتكام اليها . فالتجربة خير شاهد على صحة الرأى وصوابه ، ولهذا السبب ذكر الرازى فى كتابه خواص الاشياء نصوصا متعددة عن التجربة ، نقتبس منها رأيه الذى يقول فيه : " بل نضيف ما ادركناه بالتجارب وشهد لنا الناس به ولا نحل شيئا عن ذلك عندنا محل الثقة الا بعد الامتحان والتجربة له "([1]).

ولهذا السبب فان الرازى يرى أن الطبيب البارع لابد أن يتصف بصفتين معا وهما أن " يجمع رجلين احدهما فاضل فى الفن العلمى من الطب ، والاخر كثير الدربة والتجربة له "[2] . من هذا المنطلق نجد أن الرازى التزم دوما بالتجربة من حيث المعيار الرئيسى فى الحكم على الاشياء ، وما دامت التجربة هى المعيار فان الطبيب يلجأ اليها دائما " فى الفصل بين الحق والباطل فى امر هذه الخواص التى قد تكون موضع تكذيب الارديا من القوم "([3]).

مثل هذه النصوص وغيرها ، تكشف لنا الى اى مدى اهتم العلماء فى هذه الفترة من الزمان بتأسيس العلم على أسس علمية سليمة . ولا

([1]) العبارة نقلا عن جلال موسى ، منهج البحث ، ص 182

([2]) نقلا عن جلال موسى ، المرجع السابق ، ص 187

([3]) جلال موسى ، المرجع السابق ، ص 182 .

يمكن لنا بحال من الاحوال ان نتخذ المعايير التى يعمل من خلالها العلم اليوم فى القرن العشرين اساسا للحكم على علم انتجته العقلية الإسلامية منذ أكثر من الف عام تقريبا .

لقد برع العلماء المسلمون فى فن الطب وتوصلوا لانجازات هامة فنجدهم اسهموا فى كيفية التمييز بين مرض واخر ، وتحديد كثير من الامراض المعدية والتى يمكن أن يطلق عليها اسم الاوبئة ، ولم يكتفوا بالتمييز بين الامراض المعدية وبعضها وانما وصفوا كل مرض على حدة من واقع المشاهدات والملاحظات التى بدت لهم وعلامات ظهور المرض وتطوره ، وهناك العديد من الامثلة التى تشير الى ذلك . على سبيل المثال كان الرازى " اول من وصف بدقة ووضوح مرض الجدرى والحصبة ، وابن زهر كان اول من وصف اخراج الجيزوم والتهاب التامور الناشف والانسكابى "([1]). ويمكن أن نتبين الدقة من ذلك الوصف الذى يقدمه الرازى فى التمييز بين الجدرى والحصبة ، حيث يقول : " يسبق ظهور الجدرى حمى مستمرة تحدث وجعا فى الظهر واكلانا فى الانف وقشعريرة أثناء النوم . والاعراض الهامة الدالة عليه هى : وجع الظهر مع الحمى والالم اللاذع فى الجسم كله واحتقان الوجه وتقبضه احيانا وحمرة حادة فى الخدين والعينين ، وشعور بضغط فى الجسم ويزحف فى اللحم والم فى الحلق وفى الصدر مصحوب بصعوبة فى التنفس وسعال وقلة راحة . والتهيج والغثيان والقلق اظهر فى الحصبة منها فى الجدرى على حين أن وجع الظهر اشد فى الجدرى منه فى الحصبة "([2]) . وقد ذكر الرازى أيضا كيفية

---

(1) قدرى حافظ طوقان ، العلوم عند العرب ، ص 20 . وايضا .

أ- سعيد عبد الفتاح عاشور ، المدينة الإسلامية واثرها فى الحضارة الاوروبية ، ص 150 .

ب- عبد الرحمن مرحبا ، الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب ، ص 94 .

جـ- عبد المنعم ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية ، ص 242.

د- حيدر بامات ، اسهام المسلمين فى الحضارة الانسانية ، الترجمة العربية ، ص 111.

(2) النص ذكره :

Browne, E.G.,Arabian Medicine, Cambridge,1921,p.44.

ونقله : سعيد عبد الفتاح عاشور ، المرجع السابق ، ص 150- ص 151 .

وايضا ، ماكس ماير هوف ، العلم والطب ، ص 464

العدوى الوراثية . ولم تكن الاراء التى يوردها الرازى نتيجة لجهوده الخاصة فقط ، واما نحن نجده حين يتحدث عن مرض من الامراض يقوم اولا بجمع الاراء التى ذكرت عن هذا المرض أو ذاك عند الاغريق والسريان والهنود والفرس والعرب ، ثم يبدأ بعد ذلك فى عرض رأيه والتجارب التى اجراها والمشاهدات التى توصل اليها نتيجة عملية التشخيص والعلاج . وفى مجال الجراحة اخذ مكان الصدارة بين معاصريه ، إذا انه عالج بالجراحة الحصوات المتولدة فى الكلى والمثانة .

ومن الامثلة الاخرى أن ابن سينا " كان يفرق بين الالتهاب الرئوى والبلوراوى وبين التهاب السحايا الحاد والثانوى وبين المغص المعوى والمغص الكلوى ([1]) . اضف الى هذا أن ثمة اضافات هامة قدمها ابن سينا فى مجال الطب خاصة فى كتابه القانون ([2]) الذى فيه نجد " اول وصف لداء لفيلاريا (مرض الفيل) وانتشاره فى الجسم ، واول وصف للجمرة الخبيثة التى اسماها العرب النار الفارسية ([3]) . ويذكر أن سينا فى كتابه القانون أن العدوى تسرى بالماء والتراب كما وصف دورة الانكلستوما ([4]) ووضح اثرها فى الجسم . وفى التشريح لم يترك ابن سينا فى كتابه القانون عضوا من اعضاء الجسم حتى تشريح الاسنان وعظام الفكين ، وفى كلامه عن الاعصاب والعضل يتناول اعصاب الوجه والجبهه والمقلة والجفن والخد والشفة واللسان فضلا عن اعصاب النخاع والصدر .

وحين يذكر ابن سينا الاعصاب يتعرض لدراسة حالات الشلل ، فنجده يصف الشلل النصف ويميز بين نوعين رئيسيين منه الأول شلل الوجه الناتج عن سبب مركزى فى الدماغ . والثانى الشلل الناتج عن

([1]) قدرى حافظ طوقان ، المرجع السابق ، ص 20 عبد الرحمن مرحبا المرجع السابق ص 96.

([2]) سعيد عبد الفتاح عاشور ، المرجع السابق ، ص 154 .

([3]) قدرى حافظ طوقان ، المرجع السابق ، ص 21 وايضا عبد الرحمن مرحبا ، المرجع السابق ص 96 .

([4]) قدرى حافظ طوقان ، المرجع السابق ، ص 21 . وايضا عبد الرحمن مرحبا ، المرجع السابق ، ص 96 .

سبب محلى ([1]) . ويبدو أن علاج حالات الشلل كانت مألوفة عند الأطباء فى العالم الاسلامى فى ذلك العصر ، وقد نشأت تحت تأثير اهتماماتهم بعلاج الامراض العقلية التى برعوا فيها ، وخصصوا اجنحة خاصة فى البيمارستانات فعلى سبيل المثال نجدهم يسلكون احد ثلاث طرق فى علاج مثل هذه الحالات (نقصد حالات الشلل والامراض العصبية) ففى حالات الشلل كانوا يلجأون عادة للادوية المبردة على خلاف طريقة اليونان المألوفة والتى كانت تلج الى الطرق الحارة فى العلاج . أو هم كانوا يلجأون الى استخدام ما يشبه الصدمات الكهربائية فى ايامنا هذه ، ذلك أن زكريا هاشم يروى عن سيديو أن المسلمين كانوا اول من استعمل الكهرباء فى علاج الصرع والامراض العصبية بواسطة نوع من السمك يعرف بالرعاد حيث يوضع فى الماء حيا ويوصل بالماء شريطان من الصلب يمسك بهما المريض فتحصل لديه رعشة ، فلا يقوى على مسك الشريطين مدة طويلة ، فيلقى بهما على الأرض وبعد بضعة ايام من هذه العملية يشفى المريض من الصرع ([2]) . واما الطريقة الثالثة فكانت تقدم على العلاج السيكولوجى، وهناك امثلة عليها ، فقد كان لهارون الرشيدى جارية اصيبت بنوع من الشلل الهستيرى بينما كانت ترفع يدها الى اعلا وظلت يدها معلقة الى اعلا وحار الأطباء فى علاجها مما دعى الرشيد الى استقدام جبريل بن بختيشوع لعلاجها ، فسأله الامام حين يعالجها امامه وقال : " أن لم يسخط امير المؤمنين على فلها عندها حيلة " فقال الرشيد : ما هى ؟. قال الطبيب : تخرج الجارية الى هنا بحضرة الجمع حتى اعمل ما اريد وتتمهل علي ولا تسخط عاجلا . فامر الرشيد فخرجت ، وحين رآها جبريل اسرع اليها وامسك ذيلها وكانه يريد أن يعريها أمام الجمع فانزعجت الجارية وصدمت لذلك التصرف ودفعها الحياء الى بسط يدها الى اسفل لتمسك ذيلها وتستر جسدها وعندئذ

([1]) قدرى حافظ طوقان ، المرجع السابق ، ص 21 وايضا عبد الرحمن مرحبا المرجع السابق ص 96 .

([2]) زكريا هاشم زكريا فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم القاهرة نهضة مصر 1970 الفصل السابع (402 – 440) وايضا قدرى حافظ طوقان المرجع السابق ص 20 .

التفت الطبيب جبريل الى الخليفة وقال : لقد برئت يا امير المؤمنين([1])
تلك الامثلة الثلاثة تكشف عن ذكاء الأطباء فى العالم الاسلامى وثاقب بصيرتهم بالحالة المعروفة امامهم وكيفية تقديم العلاج الناجح لكل مرض بعد أن يكونوا قد فحصوه فحصا جيدا ووقفوا على اسباب وحقيقة وكيفية تطوره من خلال المشاهدة العلمية .

كذلك نجد أن المسلمين عرفوا بكل دقة الامراض الاخرى الهامة والتى لم يكن معروفا تشخيصها فى الطب القديم فكانوا " اول من كتب فى الجذام وفى اصلاح الخلل الضمى واقواس الاسنان ونسبوا البواسير الى قبض المعدة واشاروا بالمأكولات النباتية علاجا لها "([2]) . وهم أيضا " اول من وجه الفكر الى شكل الاظافر عند المسلولين ووصفوا علاج اليرقان والهواء الاصفر واستعملوا الافيون بمقادير لمعالجة الجنون ووصفوا صب الماء البارد لمعالجة النزيف وعالجوا خلع الكتف بالطريقة المعروفة فى الجراحة برد المقاومة الفجائى " ([3]). كما كان الطبرى اول من اكتشف الحشرة التى تسبب الجرب ([4]) .

ومن المآثر التى تذكر للمسلمين أيضا فى مجال الطب ، الجراحة فهم اول من استخدم البنج (المرقد) فى العمليات الجراحية([5]). ويعتبر أبو القاسم الزهراوى " اكبر من برع فى عمل اليد واجراء العمليات الجراحية والاستعانة بالالات والأدوات . وقد وضع كتاب (التعريف لمن عجز عن التأليف) ، وهو ثلاثة اقسام : الأول فى الطب، والثانى فى الاقرباذين والكيمياء ، والثالث فى الجراحة([6]). ويعتبر مرجع الزهراوى المذكور من الرسائل الهامة فى وصف

([1]) ابن العبرى تاريخ مختصر الدول ، طبعة بيروت ، 1958 ، ص 131 ، ذكره ، سعيد عبد الفتاح عاشور ، المرجع السابق ، ص 156 – ص 157 .
([2]) قدرى حافظ طوقان ، المرجع السابق ، ص 20 .
([3]) المرجع السابق ، ص 20 .
([4]) المرجع السابق ص 21 .
([5])جوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، 1945 ، ص 518 . وايضا سعيد عبد الفتاح عاشور ، المرجع السابق ، ص 165 . وايضا عبد الرحمن مرحبا المرجع السابق ، ص 93 وايضا عبد المنعم ماجد المرجع السابق ص 246 وايضا جيدر بامات المرجع السابق ص 112 وايضا قدرى حافظ طوقان المرجع السابق ص 20 .
([6]) قدرى حافظ طوقان المرجع السابق ص 24

الالات المستخدمة فى اجراء العمليات الجراحية ، وكيفية استخدامها مع بيان تفصيلات كل منها بالرسوم الايضاحية وقد اكتسب أهمية كبرى على اعتبار انه الأول من نوعه فى الموضوع ([1]) وكان الزهراوى اول من وفق الى ربط الشرايين لمنع النزيف [2] . فقد عرف العرب فى هذا العصر تشريح الشرايين والاوردة الرئوية ، بل أن ابن النفيس يقدم لنا لاول مرة فى التاريخ الوصف الكامل للدورة الدموية . فالاعتقاد الذى ساد منذ عصر جالينوس حتى الوقت الذى ظهر فيه ابن النفيس كان يزعم أن الدم يتولد فى الكبد ومنه ينتقل الى البطين الايمن فى القلب ثم يسرى بعد ذلك فى العروق الى مختلف اعضاء الجسم فيغذيها وان بعض الدم يدخل البطين الايسر عن طريق مسام فى الحجاب الحاجز فيمتزج بالهواء الذى يأتى من الرئتين لكن ابن النفيس وجد أن عملية تنقية الدم انما تحدث فى الرئتين بسبب اتحاده بالهواء عند التنفس . فالدم ينساب من البطين الايمن الى الرئة حيث يمتزج بالهواء وينقى ثم ينتقل الى البطين الايسر ، وتلك هى الدورة الدموية الصغرى الذى اكتشفها ابن النفيس([3]). يقول حيدر بامات " كما أن ابن النفيس – وصف بكل دقة الدورة الدموية قبل ثمان مئة سنه من سرفيت البرتغالى الذى ينسب إليه عادةً هذا الاكتشاف([4]) .

فرع اخر من فروع الطب التى برع فيها المسلمون هو طب العيون لم يهمل العرب الاشتغال بطب العيون وانما دفعتهم طبيعة البينة الحارة فى البلاد الإسلامية الى دراسة هذا الفرع من التخصصات الطبية والاسهام فيه بصورة واضحة تدعو للعجب " ولعل كتاب صلاح بن يوسف الكحال فى العين ، هو اكبر مرجع جامع فى امراض العين وقد جعله على فصول فى وصف العين ووصف البصر وامراض العين واسبابها واعراضها وحفظ صحة العين وامراض الجفون وامراض الملتحمة وامراض القرنية وامراض الحدقة وامراض العين التى لا تقع

([1]) سعيد عبد الفتاح عاشور المرجع السابق ص 158 وايضا عبد الرحمن مرحبا المرجع السابق ص 93 ، ص 99

([2]) زكريا هاشم زكريا المرجع السابق ، الفصل السابع

([3]) فيما يتعلق بابن النفيس واكتشافه للدورة الدموية الصغرى راجع ما كتبته فى كتابى " مقدمة فى تاريخ الطب العربى"

([4]) حيدر بامات المرجع السابق ، ص 113- ص 114

تحت الحواس وادوية العيون([1]). ويرى حيدر بامات أن المسلمين احرزوا فى هذا الميدان الطبى الهام اعظم تقدم علمى بل انه يعتقد أن التقدم الذى تم احرازه فى هذا الميدان يفوق ما تم التوصيل إليه فى جوانب الطب الاخرى ذلك انهم منذ القرن الحادى عشر الميلادى عرفوا كيف يعالجون الكاتاركتا (المياه البيضاء) وذلك باستخدام العدسة البلورية أو ازاحتها عن موضعها([2]) .

ومن يتعلم الطب ويدرسه ويمارسه كمهنة لابد له من العمل فى المستشفيات ، يقول جرونيباوم عن ضرورة زيارة طلاب الطب للمستشفيات " انه ينبغى له (اى طالب الطب) على الدوام أن يزور البيمارستانات ودور العلاج ، وان يوجه انتباها لا يفتر الى احوال من فيها وظروفهم ، وهو فى صحبة اعظم اساتذة الطب ذكاء ، وان يكثر عن الاستفسار عن حالة المرضى والاعراض الظاهرة عليهم ذاكرا ما قرأه عن تلك التغيرات ، وعما تدل عليه من خير أو شر . فان هو عقل ذلك بلغ مرتبة عالية فى هذه الصناعة "([3]) .

لقد انتشرت البيمارستانات (كلمة بيمارستان فارسية الاصل) فى ربوع العالم الاسلامى شرقا وغربا ، شمالا وجنوبا . ووجه اليها المسلمون عناية فائقة أن فى التنظيم أو الرعاية بالمرضى – يقول ماكس مايرهوف ([4]) . أن اول مستشفى انشىء فى العالم الاسلامى هو ذلك الذى تم تأسيسه فى بغداد بامر هارون الرشيد ، ثم توالت بعد ذلك عملية اقامة المستشفيات فى كل مكان . وليست المستشفيات جميعا من نوع واحد ، وانما كانت هناك مستشفيات لاغراض مختلفة وقد ذكر ابن ابى اصبيعة والمقريزى وابن خلكان وغيرهم الأنواع المختلفة من المستشفيات فالى جانب المستشفيات العادية كانت توجد مستشفيات للمرضى العقليين ، وكذلك مستشفيات اخرى متنقلة ورابعة للجنود المحاربين وهى ما يعرف بمستشفى الميدان وخامسة ملحقة بالمدارس

([1]) قدرى حافظ طوقان ، المرجع السابق ، ص 23 . وايضا سعيد عبد الفتاح عاشور ، المرجع السابق ، ص 149

([2]) حيدر بامات المرجع السابق ص 112 .

([3]) جروينا م حضارة الإسلام ص 424

([4]) راجع فيه يلى الملحق الذى اضافه الدكتور ماكس مايرهوف لمقالته السابقة " العلم والطب "

والسجون وسادسا لايواء العجزة والنساء وسابعة تقام بالقرب من المساجد وهى ما يعرف بالمستوصفات .

أما المستشفيات العادية أو العمومية فكانت غالبا ذات تنظيم معين من الناحية الإدارية والتنظيمية ومن الناحية العلاجية والدراسة للطلاب والاطباء . فكل مستشفى كبير من هذا النوع يشتمل عادة على جناحين، الأول جناح الرجال والثانى جناح النساء . وفى جناح النساء نجد مكانا مخصصا للولادة . كذلك خصصت اماكن بهذه المستشفيات عدت بمثابة غرف العمليات وملحق بالمستشفى صيدلية بها انواع الادوية المختلفة . أما عن المرضى فكما يقول ابن ابى اصبيعة قبل أن يدخلون الى المستشفى يتم فحصهم اولا فى القاعة الخارجية (اى الاستقبال) فمن يتبين أن علته بسيطة يتم اسعافه ويكتب له العلاج ويصرف له الدواء فى صيدلية المستشفى . أما من يتبين انه بحاجة الى دخول المستشفى فيقيد اسمه فى سجل خاص للمرضى ويدخل الحمام اولا ليغتسل ويليس ثيابا نظيفة مطهره من المستشفى ويترك ثيابه ليتسلمها بعد مغادرة المستشفى أما الأطباء الذين يعملون بالمستشفى فكما يقول القفطى كانت الخفارة واجبة على الأطباء كبيرهم وصغيرهم رفيعهم ووضيعهم وقد تمتد الى ثمان واربعين ساعة والدواء الذى يوصف للمرضى قد يكون داخليا أو خارجيا . أما من يوصف له دواء داخلى فيقوم الصيدلانى الذى يعمل بالمستشفى بصرفه للمريض ويسجله فى سجلاته لمحاسبته عنها (اى محاسبة الصيدلانى عند التفتيش) واما الدواء الخارجى فيقوم المريض بصرفه من الصيدليات الموجودة بالمدينة . وكانت حملات التفتيش الدورية تتم على الصيدليات حيث يقوم بها رئيس العشابين بالمدينة (كبير الصيادلة) وكانت لديه سجلات كاملة باسماء الصيدليات واوقات عطلاتها وتراخيصها .

واما عن نظام دراسة الطلاب والاطباء فى المستشفيات فقد الحق بالمستشفيات العامة معاهد لدراسة الطب حيث كان الطلاب يجتمعون فى قاعات الدرس ويراجعون دروسهم وينسخون المخطوطات الطبية وتلقى عليهم محاضرات الاساتذة هذا من الناحية النظرية . أما من الناحية العملية فيقوم الاساتذة بوصف العلاج للمرضى والكشف عليهم فى وجود الطلاب ويكتبون تعليماتهم ويقوم الطلاب بتنفيذ هذه التعليمات ومتابعة المرضى . ولا يمنح احد من الطلاب اجازة الطب

الا بعد اجتياز الاختبار النظرى والعملى على يد الاساتذة يمنح بعدها الاجازة العلمية التى ترخص له حق مزاولة المهنة . لقد ذكر ماكس مايرهوف تفصيلات العمل داخل المستشفيات بكل دقة . وواضح من حديثه كطبيب ومؤرخ علم انه يجد الدقة والعظمة فى نظام المستشفيات أو البيمارستانات فى العالم الاسلامى ، وهو ما تقدمه أوروبا فى نفس الفترة .

ترجمة كتب الطب الإسلامية الى العالم اللاتينى :

لقد افاد العالم اللاتينى من الانجازات الإسلامية فى مجال الطب والصيدلة افادة لا يمكن للجيل الراهن أن يقدرها تقديرا حقيقا؛ ولكن علماء أوروبا وقتئذ وقفوا على ذخائر ونفائس العلم العربى والابداع الاسلامى فاستوعبوا التراث الذى وصل اليهم ولكن فى فترة زمنية اطول من تلك التى حصل فيها المسلمون علوم اليونان ، وقد استغرقت عملية الاستيعاب هذه حوالى خمسة القرون من الزمان وبعد أن وقفوا على دقائق الفكر الاسلامى انطلقوا ينظرون للفكر من جديد على أسس أكثر دقة واستخدموا الافكار النظرية التى توصلوا اليها فى التطبيق العلمى فى مرحلة متأخرة نسبيا . ولكى نوضح عملية انتقال التراث الاسلامى العلمى الى العالم الاوروبى نشير اولا الى ما ترجم من الكتابات العربية الى اللاتينية وهى اللغة التى سادت أوروبا طوال العصور الوسطى ، والاشارات التالية تكاد تتفق عليها كتب التراث جميعا والمؤلفات المختلفة فى تاريخ العلم ، ومن امثلتها :

1- ترجمت رسالة الرازى – التى سبق أن اشرنا اليها " فى الجدرى والحصبة " الى اللاتينية ثم ترجمت أيضا الى لغات مختلفة غير اللاتينية ومن بينها اللغة الانجليزية التى طبعت بها نحو اربعين طبعة فيما بين الاعوام 1498 – 1866 م كما يقول ماكس مايرهوف .

2- أما كتاب الرازى بعنوان " الحاوى " والذى ينظر إليه عادة على انه اعظم كتب الطب قاطبة حتى نهاية العصور الحديثة فيذكر ماكس مايرهوف انه ترجم على يد طبيب يهودى من صقلية يدعى فرج بن سالم بامر من شارل الأول ، وقد انتهى فرج هذا من ترجمة " الحاوى " فى عام 1279 ميلادية ، ووضع للكتاب العنوان Continens يقول ماكس مايرهوف " أن اعظم كتب الرازى هذا انتشر فى القرون التالية على شكل مخطوطات لا عد لها . ثم اخذ بطبع باستمرار ابتداء من

السنة 1486 وما أن جاءت السنة 1542 م حتى كان يوجد من هذا الكتاب العظيم النفيس خمس طبعات ، عدا اجزاء منه كثيرة طبعت منفصلة . لذا كان اثره فى الطب الاوروبى جد عظيم "([1]) . والجدير بالذكر أن كتاب الحاوى هو الذى جعل أهل أوروبا من المشتغلين بالطب ينظرون الى الرازى على انه " اعظم اطباء الطب السريرى (الكلنيكى) فى العصور الوسطى ، حتى أن الجزء الاكبر من كتاب الحاوى عبارة عن سجل دقيق لملاحظات الرازى على مرضاه وعلى تطور المرض وسيره . وما زال الغربيون يعترفون بفضل الرازى ويقدرون اثره ، حتى جامعة برنستون الأمريكية اطلقت اسمه على افخم اجنحتها تقديرا لفضله "([2]) .

3- كذلك ترجم الكتاب " المنصورى " للرازى وهو كتاب فى الطب الى اللاتينية بعنوان Liber Almansoris وقد نشرت الترجمة فى اواخر القرن الخامس عشر فى ميلان.

4- قام قسطنطين الافريقى فى عام 1080 م بانجاز ترجمة مصنفات الكتب الطبية التى وضعها اسحق اليهودى (855 – 955 م) من العربية الى اللاتينية ، وظلت موضع الاعتبار فى أوروبا حتى القرن السابع عشر .

5- كذلك انجز قسطنطين الافريقى فى نفس الفترة نقل كتاب " زاد المسافر الذى وضعه ابن الجزار العربى (ت 1009 هـ) من العربية الى اللاتينية بعنوان Vitaticum ثم ترجم نفس الكتاب الى اليونانية بعنوان Ephodia وترجم أيضا الى العبرية .

6- ترجم الكتاب " الملكى " الذى وضعه على بن العباس – وهو فارسى مسلم – الى اللاتينية . وقد عرف على بن العباس فى أوروبا باسم Haly Abbas (ت 994م) ، وعرف كتابه باسم Liber regius .

7- قام جيرار الكريمونى بترجمة كتاب " القانون " لابن سينا الى اللاتينية فى القرن الثانى عشر يقول ماكس مايرهوف عن هذا المؤلف " وشدة الطلب عليه تتضح من كونه قد طبع فى اخر ثلاثين سنة فى القرن الخامس عشر ست عشرة طبعة ، واحدة منها باللغة العبرية والباقى باللاتينية وفى غضون القرن السادس عشر اعيد طبعه أكثر من عشرين مرة .. واستمر طبعه حتى النصف الاخير من القرن السادس عشر

([1]) ماكس مايرهوف المرجع السابق ص 465

([2]) سعيد عبد الفتاح عاشور المرجع السابق ص 152

وربما لم يكتب من قبل كتاب كان مثله موضع دراسة طويلة دائبه "[1] وهذه الشهرة لكتاب القانون لابن سينا تفسر لنا بلا شك مدى تقدير ابن سينا فى أوروبا وما يدل على هذا " أن كلية طب جامعة باريس تحتفظ حتى اليوم بصورتين كبيرتين فى قاعتها الكبرى احداهما للرازى والاخرى لابن سينا "[2] .

8- أما أبو القاسم الزهراوى (ت 404 هـ - 1013 م) الذى عرف عند اللاتين باسم ابولكسيس Abulcasis فقد ترجم مؤلفه " التعريف لمن عجز عن التأليف " الى اللاتينى بعنوان Medical Bade Mecum كما ترجم الى البروفنسية والعبرية أيضا وقد وردت تعليقات على الترجمة اللاتينية بقلم الجراح الفرنسى الكبير كى . دى شولياك (1300-1368 م) احدهما فقط وقد استفاد من كل ما ذكره الزهراوى ويذكر أن بعض الباحثين عدد له الاستشهادات التى اخذها فى مؤلفه " التشريح الاكبر " (1363م) من الزهراوى باكثر من مائتين .

9- نقل كتاب ابن زهر (ت 1162 م) المسمى " المجربات فى الطب " الى اللاتينية بعنوان Paravicius فى عام 1280 م وقد ساعد فى اخراج الترجمة يهودى من البندقية . ومن الغريب كما يذكر ماكس مايرهوف أن هذا المؤلف " لم يحظ من العرب بما حظى عند أوروبا من نجاح"[3]

10- كتاب اخر نقل لابن رشد فى الطب وعنوانه " الكليات فى الطب " ترجم هذا الكتاب الى اللاتينية عام 1255 م بمعرفة اليهودى الباودى (أو بوناكوزا Bonacosa بعنوان الجامع Colliget وقد طبع عدة مرات تلك بعض الكتابات الهامة التى ترجمت الى اللاتينية من مؤلفات المسلمين فى الطب . ولكن يبقى علينا الان أن نبين المسار الذى اتخذته العلوم الإسلامية فى التقائها بالعالم الغربى ، كيف تم اللقاء ؟ هل عن طريق الترجمة فحسب ؟ ام أن هناك سبلا اخرى اتخذتها هذه العلوم الى أوروبا ؟ هذا ما ينبغى علينا أن نوضحه الان . وقد يبدو من الانصاف أن نشير الى أن ماكس مايرهوف عرض لهذا اللقاء بتفاصيله من خلال كتاب شارلز سنجر حيث تحددت فيه معالم الالتقاء الاسلامى بالثقافة الاوروبية .

([1]) ماكس مايرهوف المرجع السابق ص 472
([2]) سعيد عبد الفتاح عاشور المرجع السابق ص 153
([3]) ماكس مايرهوف ، المرجع السابق ، ص 487

رأى ماكس ماير هوف :

يبدو أن ماكس ماير هوف الطبيب المستشرف قد حاول أن يتتبع المشكلة التى حدثت فى العصور الوسطى والتى بموجبها انتقلت علوم الاسلاميين خاصة فى مجال الطب الى العالم اللاتينى ، ولكنه فى نفس الوقت لا يعرض الرأى على انه من صميم بحثه فى الموضوع ، وانما يعرضه من خلال كتاب " موجز تاريخ الطب " الذى كتبه شارلز سنجر Charler singer . وقد استطاع سنجر هذ أن يتتبع المسألة بصورة دقيقة قدر الامكان ولذلك فهو يضع يديه على بعض المفاتيح الأساسية لانتقال العلومْ الإسلامية مثل الطب الى العالم اللاتينى وهو ما يمكن أن نوجزه كما يلى :

اولا : الانتقال عبر سالرنو :

يذهب سنجر الى أن سالرنو القريبة من نابولى تعتبر معبرا هاما للتراث الاسلامى الى العالم اللاتينى ، فقد مر بها قسطنطين الافريقى الذى سبقت الاشارة إليه ، وهناك عكف فى دير مونت كاسينو على الترجمة فى الفترة الواقعة ما بين 1070 – 1087 م . ومع أن مترجمات قسطنطين يؤخذ عليها انها ضعيفة الاسلوب ركيكة الصياغة الى حد كبير ، وتنطوى على تحريف المصطلحات الغربية الاصيلة الا انها مع هذا بسطت العلوم اليونانية بين ايدى اللاتين فى أوروبا . ومن امثلة الكتب اليونانية التى قام بترجمتها من العربية الى اللاتينية كتاب تقدمه المعرفة أو افوريزما وهو لابوقراط ، وقد سبق أن ترجم هذا المؤلف من اليونانية الى العربية حبيش ابن اخت حنين بن اسحق .

لكن شارلز سنجر ينسب لقسطنطين هذا سرقات كثيرة من اهمها كتاب " العشر مقلات فى العين " الذى الفه حنين بن اسحق . سرق قسطنطين الافريقى هذا الكتاب ونسبه الى نفسه ووضع له العنوان " كتاب قسطنطين فى امراض العين " . وقد كشفت هذه السرقة حينما شرع ديمتريوس الصقلى فى ترجمة كتاب حنين الاصلى الى اللاتينية .

ونشاط حركة الترجمة الذى اضطلع به قسطنطين الافريقى لم يكن وقفا عليه وحده ، وانما ساعده تلاميذه من رهبان دير مونت كاسينو فى ذلك ومن اشهر هؤلاء يوحنا افلاشيوس .

ثانيا : الانتقال عبر طليطلة :

أ- سقطت طليطلة فى ايدى العالم المسيحى عام 1085 م وتم القضاء عليها كمركز اسلامى ثقافى ومع هذا فقد كانت مقصد تلاميذ العالم اللاتينى .

لقد جاب هؤلاء انحاء البلاد لدراسة حضارة المغرب والعلوم والفن الاسلامى وبطبيعة الحال اسهموا فى نقل كثير من الدراسات العلمية الى أوروبا . ولكن اليهود كانوا أكثر نشاطا فى حركة الترجمة خاصة اليهود المستعربين أو ما اطلق عليهم الـ Mozarbs ويحدد تشارلز سنجر ما حدث فى هذه البقعة من ارض اسبانيا عن طريق اولارد الباتى الرياضى والفيلسوف الانجليزى ، وبطرس الفونس Petrus Alphonsi اليهودى الاسبانى المستنصر الذى نشر علوم المسلمين فى انجلترا بعد أن عمل فى خدمة هنرى الأول . وعن طريقهما معا انتقلت مؤلفات كثيرة الى انجلترا . ومن أهم ما يذكر فى هذه الفترة أيضا أن رئيس اساتذة طليطلة ريموند انشأ مدرسة للترجمة تخضع لاشراف كنديسالفى الذى ترجم طبيعيات ابن سينا ، وكتابه فى النفس مع حنا الاشبيلى وما وراء الطبيعة – وكذلك ترجم للفارابى وابن جبريل والكندى وقسطا بن لوقا ومقاصد الفلاسفة للغزالى . ومدرسة الترجمة هذه كانت اشبه ببيت الحكمة الذى اسسه المأمون الا اننا نلاحظ ثمة مفارقة هامة ، فحسن أسس المأمون بيت الحكمة اشتغل بحركة الترجمة فى العالم الاسلامى المسيحيون والصابئة والسريان . أما فى طليطلة فنجد أن اليهود هم الذين لعبوا هذا الدور العلمى الهام . وهناك ادلة يقدمها شارلز على ذلك من بينها : ترجمات داود الاشبيلى من العربية الى اللاتينية وامثلتها متعددة فنجده قد ترجم كتاب الشفاء لابن سينا ، والفرق بين النفس والروح لقسطا بن لوقا وكتاب مرشد الحيارى لموسى بن ميمون .

ب- جيرار الكريمونى المولود فى ايطاليا 1114 م والذى ترجم كتاب المجسطى لبطليموس عام 1175 م وساعده فيه مسيحيان ويهودى . وقبل وفاته بعشرين عاما ترجم حوالى ثمانين كتابا اخرى من العربية الى اللاتينية . ففى مجال الطب ترجم ابقراط وجالينوس ونقل ترجمات حنين بن اسحاق ومؤلفات الكندى وقانون ابن سينا وكتاب الجراحة للزهراوى ومؤلفات الفارابى .

جـ- إبراهيم الطرسوسى اليهودى (أو إبراهيم اليهودى البرشلونى) ترجم التعريف للزهراوى بمساعدة سمعان الجنوى ، كما ترجم رسالة حنين فى البول .

ثالثا : العبور العلمى عبر صقلية :

فى عام 1091 م استولى النورمان على صقلية ، وبدأ حكامها ابتداء من روجر الأول الى شارل الأول يستقدمون العلماء الى بالرمو لينقلوا من العربية واليونانية الى اللاتينية . وفى عصر الترجمة الأول بهذه البقعة من أوروبا ظهرت ترجمات فى الفلك والرياضة . لكن منذ حكم شارل الأول 1266 – 1285 م بدأت حركة الترجمة الطبيعية فقام فراج بن سالم اليهودى أو (فراجوت الجرجنتى) بترجمة كتاب الحاوى للرازى . كما قام موسى البالرمى وهو يهودى أيضا بترجمة بعض الكتب الطبية الاخرى .

رابعا : العبور العلمى من خلال الحروب الصليبية :

كانت الحروب الصليبية رغم قسوتها ومرارتها فرصة للالتقاء العلمى ، فقد وقف العلماء القادمون مع الحملات الصليبية على ادق أسرار العلوم الإسلامية ، وشرع كثيرون فى عمل ترجمات من العربية الى اللاتينية ، ويمكن لنا أن نلخص بعض هذه الترجمات فيما يلى :

1-قام اسطفان البيزى فى عام 1127 م بترجمة الكتاب الملكى أو (كامل الصناعة الطبية) الذى الفه على بن عباس وقد ترجم الكتاب الى اللاتينية بعنوان Liber regales .

2-قام اكسيوريوس بترجمة كتاب جالينوس فى قوى الأطعمة عن ترجمة جيش ابن اخت حنين وانجز ترجمته عام 1200م .

3- ترجم بوناكوزا اليهودى المتنصر كليات ابن رشد فى بادوا عام 1255 م .

4- وفى البندقية نشر بارفيشيوس عام 1280 م كتاب التيسير لابن زهر واسهم معه فى الترجمة يعقوب اليهودى .

الا ان الاشادة التى يقدمها شارلز سنجر بالفضل العلمى الاسلامى بخلاف حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية ، نجدها فى امرين : الأول ما يشير إليه من اعتقاده بأن الفضل فى بناء المستشفيات فى أوروبا خلال القرن الثالث عشر يعود الى الاحتكاك المباشر بين رجال الحملات الصليبية والعالم الاسلامى . حيث اطلع الفرنجة على نظام

البيمارستانات الاسلامى ونقلوه فى معظمه الى أوروبا والامر الثانى اشارته الى التقدم الطبى الاسلامى ومدى تخلف الطب الاوروبى فى ذلك العصر . وقد روت كتب التاريخ الاسلامى قصة اسامة بن منقذ عن مدى تخلف طب الاوروبيين خاصة ما وقف عليه من خلال اطباء الحملات الصليبية .

ومثل هذا التقدم الذى وجدناه فى ميدان الطب نلتقى به فى ميدان الصيدلة أيضا ، وتكاد الاسهامات الإسلامية فى هذا الميدان تغطى الكثير من العوامل المساعدة بالنسبة للطب ، خاصة وان علم الطب لا يستطيع أن يتقدم بدون الصيدلة ولهذا السبب تطور البحث فى الاسس العامة لعلم الصيدلة أثناء تطور الطب ذاته . بل الاكثر من هذا نجد أن الصيدلة من حيث هى مهنة تابعة لعلم الكيمياء لانها تقوم اساسا على استحضار الادوية وتلك طريقة كيميائية .

وقد مر بنا أثناء الحديث عن الطب أن كل مستشفى من المستشفيات كانت الصيدليات تلحق بها . وان الصيدليات العامة أو الخاصة كانت خاضعة للتفتيش الدقيق منعا لغش الادوية الذى يمكن أن تعانى منه هذه المهنة والذى قد تنعكس اثاره الضارة على المريض . لقد فهم المسلمون انه لا يمكن ترك مهنة الصيدلة بدون رقابة من الدولة تحاسب من خلالها من يرتكبون الغش وتوقع عليهم اشد العقاب منها لتعرض الناس للاخطار .

اكتشف المسلمون كثيرا من ادوية الشرب واستحضروا الكحول بالتقطير وعملوا الخلاصات الطبية وتوصلوا الى كثير من العقاقير التى لا زالت تستخدم بكثرة حتى اليوم وظهر من ائمة الصيادلة اسماء لازالت تتردد حتى الان ومن اهمها : أبو العراف ابن وافد الاندلسى ، وابو جعفر احمد ابن محمد الغافقى وابو عبدالله بن عبدالله بن ادريس الشهير بالشريف الادريسى (وهو من علماء الجغرافيا أيضا). وابو منصور ابن ابى الفضل بن على الصدرى الذى من اشهر كتبه (كتاب الادوية المفردة) وابو محمد بن عبدالله ابن احمد بن البيطار الذى كتب الجامع لمفردات الادوية والاغذية والذى يعتبر موسوعة طبية هامة ذكر فيها حوالى 1400 عقار من بينهما 300 عقار جديد تماما . ومن أهم كتاباته أيضا المغنى فى الادوية المفردة الذى رتب فيه الادوية واستخداماتها حسب الاعضاء التى تستخدم لها .

هل يمكن لنا بعد هذا كله أن ننكر الانجاز الاسلامى الرائد فى مجال الطب ؟. وهل يمكن لنا أن نترك المخطوطات والتراث الاسلامى نهبا للضياع ؟ أن خطة المستشرفين والمعاهد الدراسية الأجنبية قائمة على الاستفادة من كل ما ذكره المسلمون فى هذا العلم أو ذاك . بل لقد انشئت معاهد خاصة لدراسة التراث الاسلامى ، ونحن لا زلنا فى كثير من الاحيان نعتمد على ما يذكرونه .

يا ترى هل يستيقظ المشتغلون بالبحث العلمى فى التراث لجمع شتات هذا الانتاج الذى انبتته العقلية الإسلامية الجبارة فى اشد فترات التاريخ ظلمه فى أوروبا .

الباب الرابع

-II-

الكيمياء



يعتبر المسلمون بحق رواد البحث العلمي المنهجي في علم الكيمياء في ضورته الاولى ،وهذا ما يسمح لنا بان نعتبرهم اول من وضع الاصول والمبادىء والمنهج بحيث افضى بهم المنهج بحيث افضى بهم المنهج الى كشوفات وابحاث علمية مبتكرة .

لقد ذهبت زيجرد هونكه([1]) الى القاء الضوء على حقيقة علم الكيمياء فى العالم القديم ، واشارت الى أن معرفة الاغريق القدماء بعلم الكيمياء جاءت اليهم عن طريق قدماء المصريين ولكن هذه المعرفة سرعان ما ابتعدت عن المنهج السليم ، والسبب فى هذا كما سبق أن اشرنا يتمثل فى أن قدماء المصريين كانوا ينزعون الى التجريب ولم يفضلوا الاشتغال بالبحث النظرى على حين أن اليونان القدامى اهتموا بالناحية النظرية وهذا النزوع افضى بهم الى إهمال الجانب التجريبى من العلم ومن ثم اصبح علم الكيمياء لديهم خليطا من الاراء الفلسفية والنظرية البحتة .

ويميل الى الاخذ بالرأى السابق عبد الرحمن مرحبا وحيدرباماتفالاول يرى انه " لم يكن لليونان جهود تذكر فى علم الكيمياء . وهذا امر طبيعى ، إذ عنوا بالنظريات أكثر من عنايتهم بالعمليات . فنمط التفكير اليونانى وطراز الحياة اليونانية وطريقة معيشتهم – كل اولئك قد جعل الفرد يبرز فى ميدان البحوث النظرية ويتجاهل العلوم التجريبية . لذلك كانت معرفتهم بالعلوم التطبيقية اشبه ما تكون بعقائد جدلية يقبلها البعض ويرفضها البعض الاخر([2]) . أما حيدر بامات الذى تتبع الانجازات الرائدة للمسلمين فى شتى فروع العلوم والمعارف فيرى انه " ليس من المبالغة فى شىء أن نقول أن الكيمياء لم يكن لها وجود قبل العرب "([3]) . ومن ثم فان البحث العلمى الجاد فى تاريخ الكيمياء يمكن التأريخ له ابتداء من الفكر الاسلامىلا ونظراته .

والواقع أن هذه الاراء وغيرها تكشف لنا أن المشتغلين بحركة التأريخ للتراث العلمى الاسلامى ينزعون الى التركيز على المجهودات الإسلامية التى بذلت فى هذا المضمار ، وبيان اهميتها، ثم انتقالها الى

([1]) زيجرد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ص 325
([2]) محمد عبد الرحمن مرحبا ، الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب ، ص 105
([3]) حيدر بامات اسهام المسلمين فى الحضارة الانسانية ، الترجمة العربية ، ص 108

العالم الغربى ، والمؤثرات التى فعلت فعلها بحيث يتطور البحث العلمى فى الكيمياء فى العالم اللاتينى بعد ذلك انطلاقا من الابحاث الإسلامية .

لكن من بين جمهرة المشتغلين بحركة التاريخ لتراث الاسلامى نجد شخصية هامة مثل الدكتور ماكس مايرهوف[1] ينزع الى التقليل من شأن الجهد الاسلامى الابداعى فى هذا المجال بل الاكثر من هذا نجد أن نظرته الأساسية تستند الى القول بان الكيمياء عند المسلمين تتمثل فى شخصية جابر ابن حيان وهذه الشخصية كما يرى مشكوك فى امرها ومشكوك فى المؤلفات المنسوبة الى جابر . ومن خلال هذا الزعم ينتهى الى أن قيمة هذا العلم عند المسلمين فقد فقدت .

الا انه يجدر بنا أن نشير الى بعض المغالطات الهامة التى وقع فيها هذا المستشرق . فعلى الرغم من انه يؤكد خرافة شخصية جابر ويزعم بان لا قيمة للاسهام العربى فى الكيمياء يذكر شخصيات واسماء عديدة اشتغلت بالكيمياء واحرزت تقدما فيها . فكيف يتفق اذن أن ننظر الى علم الكيمياء فى تلك الفترة على انه مجرد خرافة ، وانه اختلط بالسحر والشعوذة – كما يزعم – وفى نفس الوقت نشير الى شخصيات هامة اشتغلت بالكيمياء ؟ بل الاكثر من هذا ما يذكره من أن الرازى يعد من كبار الكيميائيين ، وهو يذكر أن الرازى هذا باحث جاد عرف بارائه وابحاثه العلمية الدقيقة . فهل لم يسهم الرازى مثلا فى تقدم المعرفة الكيميائية ؟

اننا نرفض بلا شك زعم ماكس مايرهوف حول حقيقة علم الكيمياء عند المسلمين ، ولكن رفضنا ليس نابعا من الاغاليط التى وقع فيها وانما صدر عن سبب اخر فما نلاحظه أن ماكس مايرهوف حين اخذ فى تقييم الابحاث الكيميائية عند المسلمين نظر اليها فى ضوء ما احرزه علم الكيمياء الان من تقدم وهذا ممتنع إذ انه ينبغى على المؤرخ ، إذا اراد أن يقيم فترة زمنية بعينها أن يلتزم بحدود العلم السائدة فى الفترة موضع النظر والتحقيق ولا يتخذ من اللاحق معيارا لحكم على السابق . فالتصورات العلمية التى كانت سائدة فترة العصور الوسطى الإسلامية أو المسيحية تختلف عن تلك التى سادت فى العالم الحديث والمعاصر . ونحن إذا فهمنا هذا المنطلق جيدا امكن لنا أن ننظر للعلوم التى سادت

---

(1) ماكس مايرهوف ، العلوم والطب ، ص 409 وما بعدها ، ص 468

فى الفترة التى نتحدث عنها من خلال ما هو مقبول للعلم وقتها . ومن هنا فنحن نشير الى خطورة المغالطة التى وقع فيها هذا المستشرق ، ونحذر الباحثين من الانسياق وراء الاخذ بمعايير لا تتسق والحقائق العلمية.

والواقع انه ينبغى لنا أن نبحث تمييزا هاما فى اطار علم الكيمياء قبل أن نتناول علم الكيمياء واسهامات المسلمين فيه بالحديث . لقد ذهب مارتن بلسنر([1]) فى المقال الذى كتبه عن العلوم الطبيعية والطب فى تراث الإسلام – الجزء الثالث – الى التمييز بين الكيمياء كعلم والسيمياء ` Alchemy ، فنجده يشير تحت عنوان بداية العلوم عند المسلمين الى انه " ليس من شك فى أن خالد بن يزيد حفيد معاوية ابن ابى سفيان اول الخلفاء الامويين اظهر ميولا علمية وكان لديه اهتمام خاص بالسيمياء "([2]) . وفى فقرة تالية يتبع ذلك بالقول " ويحتمل أن تكون السيمياء اول علم قديم تعرف عليه المسلمون عن طريق مؤثرات خاصة "([3]) . وفى فقرة اخرى يقرر " أن جابر بن حيان قد اهتم بالسيمياء العلمية ، ولكنه حاول فى نفس الوقت أن يستكشف تركيب الكون ويفهمه . وهذا ما جعله يطور عمله المسمى " الميزان " ويراد به نظام للعلاقات العددية تتكون بموجبه المواد من عناصر "([4]) . هنا يمكن أن نتوقف قليلا إذ أن بلسنر ينظر الى علم الكيمياء حتى عهد جابر بن حيان على انه السيمياء ولكنه فى الوقت نفسه اراد أن يضفى الجانب العلمى ولو من بعيد على اعمال الرجل حين يقول انه : " اهتم بالسيمياء العلمية " ومعنى هذا انه يشك فى أن علم الكيمياء فى هذه الفترة كان يسير وفق منهج معين الأمر الذى يقلل من شأن انتاج وتفكير علماء هذه الفترة وهذه اغلوطة فى واقع الأمر لان هونكه([5]) وديورانت([6]) يتفقان معا على أن العرب هم الذين اسسوا الكيمياء كعلم من العلوم .

([1]) شاخت ويوزورث ، تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ص 79 – ص 148
([2]) المرجع السابق ، ص 85
([3]) المرجع السابق ، ص 86
([4]) المرجع السابق ، ص 115
([5]) زيجرد هونكه ، المرجع السابق ، ص 401
(6) ول ديورانت ، قصة الحضارة ،ص 187 وما بعدها

ولكننا نفضل أن نترك النقاش بين المستشرقين الان ، لنبحث فى تساؤلات هامة : كيف انتقلت المعارف الكيميائية القديمة الى المسلمين ؟ وهل وقف المسلمون عند مستوى المعرفة التى انتقلت اليهم ام انهم طوروا وعدلوا واضافوا وهل اعتمد المسلمون المنهج التجريبى فى الكيمياء ؟ ام انهم بحثوا فى هذا العلم بحثا نظريا مجردا ؟ وإذا كان المسلمون قد وضعوا اصول المنهج التجريبى فى الكيمياء فما هى معالم هذا المنهج من وجهه نظرهم ؟ ثم كيف انتقلت معارف المسلمين الكيميائية الى العالم الاوروبى اللاتينى فى العصور الوسطى تلك الأسئلة وغيرها هى مما يهمنا أن نبحث فيه الان .

يذكر مارتن بلسنر فى معرض حديثه عن السيميائين نصين فى غاية الاهمية . أما النص الأول فيذهب فيه الى " أن اقدم مصنف عربى فى السيمياء امكن تحديده وهو كتاب منحول ينسب الى ابولونيوس الطوانى ويعرف باسم " كتاب العلل " أو " سر الخليقة " .. وكان اول من لفت الانظار الى هذا الكتاب المستشرق الفرنسى سليفستر دى ساسى عام 1799 . وبعد انقطاع طويل اثبت يوليوس روشكا عام 1926 أن واحدا من اشهر المؤلفات الأساسية فى السيمياء فى العصور الوسطى ، وهو كتاب الجداول الزمردية Tabula Smaragdina الذى يتضمن بضعة سطور كتبت فى هيئة دعاء وتتعلق بفلسفة الطبيعية ، نقشت على لوحة زمردية ، قيل أن ابولونيوس وجدها فى قبو سفلى بين يدى رجل عجوز هو هرمس المثلث العظمات Hermes Trismegistus اثبت روشكا أن هذا الكتاب منقول عن " كتاب العمل " وقد اثبت بول كراوس Kraus اولا أن الكتاب كله ، الذى هو وصف شامل للكون من وجهة نظر السيمياء ، ليس فى الحقيقة سوى عرض للنظرية لخصها كتاب " الجداول الزمردية " بطريقة مستورة "([1]) . وفى النص الثانى يقول : " وإذا كان " كتاب العلل " يوضح كيف تسربت الفلسفة والكونيات الافلاطونية الجديدة الى الفكر الاسلامى ، فان كتابا منحولا اخر هو كتاب " جماعة الفلاسفة " Turba Philosophorum .. يبين أن رواد العلم الاوائل من المسلمين كانوا على علم أيضا بالمذاهب الفلسفية القديمة كما حفظت فى كتابات الرواة الاغريقيين " ([2]).

([1]) شاخت وبوزورث ، المرجع السابق ، ص 114
([2]) المرجع السابق ، 115

من هذين النصين يمكن لنا أن نقول أن " كتاب العلل " وكتاب " جماعة الفلاسفة " وهى من الكتابات التى تتناول السيمياء من قريب أو بعيد ، ومن وضع شخصيات مجهولة اصلا – ولا زالت تدور الابحاث حول الكتابات المنحولة – من أهم الكتابات التى عرفت فى مجال السيمياء عند المسلمين . بالإضافة الى هذا يحتمل أن تكون بعض الاراء الفلسفية التى ادلى بها الطبيعيون الاوائل قبل سقراط والتى تتحدث عن نشأة الوجود والكون والحياة بارجاعها الى عنصر واحد أو مجموعة من العناصر ، نقول يحتمل أن تكون هذه الاراء أيضا قد اثرت على تفكير المسلمين فى مجال هذا العلم فى اول الأمر . ولكننا نعلم أن المسلمين كعادتهم دائما كانوا يقفون على ما فى تراث القدماء من خلال حركة الترجمة ، ثم يتدارسون ما يتضمنه المنقول ، وفى مرحلة ثالثة يعملون ملكه النقد فيما وصل اليهم ، ومن خلال هذا يطورون البحث أو يضعون البديل . وهذا ما نجده فى مجال علم الكيمياء أيضا حيث نلتقى باعلام طبقت شهرتهم الافاق وانتقلت معارفهم الى العالم اللاتينى .

ليست هناك معرفة وثيقة بكيفية وصول الابحاث الكيميائية القديمة الى المسلمين ولكنه يمكننا على الاقل تجميع المصادر التى استقى منها هؤلاء علم الكيمياء . فقد ذكر ماكس مايرهوف وهو فى معرض الحديث عن حركة الترجمة فى عصرها الأول انه من خلال الترجمات قد " ظهرت بعض رسائل يونانية بالعربية عليها صبغة الافلاطونية الحديثة مثل كتاب " سر الخليقة " وكتاب العلل de Causis الشهير وينسب هذان الاثران الى (ابلنياس التيانى) الذى يسميه العرب (بالنيوس) "([1]) ، ويضيف أيضا " وترجم الكثير من كتب الكيمياء اليونانية أيضا ، كلها أو جلها منسوب لشخصيات وهمية لا وجود حقيقيا لها "([2]) . كما انه فى معرض حديثه عن الرازى يذكر ما يلى : " وحين درس فى بغداد وتلقى علومه على يد الأستاذ (حنين بن اسحق) الذى كان طبيبا متمرسا فى الحكمة اليونانية والفارسية والهندسة ، وكان فى مطلع شبابه من رواد علم الكيمياء "([3]) . وفى فقرة اخرى حين يتحدث عن الرازى يقول : " ومع أن الرازى كان يعتمد احيانا

([1]) ماكس مايرهوف ، المقال السابق ، ص 459

([2]) المرجع السابق : نفس الموضع

([3]) المرجع السابق ، ص 463

على المصادر التى اعتمدها جابر بن حيان الا انه فاق جابرا دقة فى تصنيف المواد الكيميائية ووصفه الواضح لتجاربها واجهزتها البسيطة التركيب الخالية من اى صفة سرية "([1]). وعن جابر يقول : " ففى الكتاب الطبيعى المنسوب لجابر نجد المقتبسات والمراجع من علماء اليونان فقط ، ولكن العبارة لا تمت اليهم بصلة . ويبدو منها اتجاه شديد الوضوح للبحث والتعمق ومن النادر أن نجد فيها اسماء العقاقير السريانية والهندية ولكنها زاخرة بالمصطلحات الفارسية "([2]) يتضح لنا من هذه النصوص القليلة أن الاغريق والفرس والسريان نقذوا بمعارفهم الكيميائية أيضا الى البيئة العربية الإسلامية ، ولهذا السبب لا يمكن تحديد مصدر واحد بعينه فى هذا المجال المجال ، وانما تشابكت المعارف الكيميائية القديمة فى هذه الفترة ونفذت الى العالم الاسلامى ، وكان من شان اجتماعها معا وتفكير الكيميائية المسلمين أن ظهرت المؤلفات الكيميائية المختلفة فى اصدق صورها تقدما فى العالم الاسلامى .

الانجازات الهامة فى علم الكيمياء :

اشرنا الى أن علماء الكيمياء فى العالم الاسلامى كانوا يتبعون المنهج العلمى بادق تفاصيله . وقد ادى هذا الى احراز نتائج هامة فى تقدم علم الكيمياء على ايديهم بيد أن التطور الذى حدث فى مجال هذا العلم ، لم يكن فى مجال المنهج فحسب ، وانما امتد ليشمل نسق المعرفة العلمية فيه . فمن يطلع على التراث العلمى الاسلامى فى الكيمياء ، وما اكثره ، يجد أن هناك ابتكارات واضافات اصيلة فى هذا المجال لم يسبق اليها هناك ابتكارات توصل اليها علماء الكيمياء فى جانب العمليات الأساسية ، وابتكارات اخرى انصبت على اكتشاف اشياء جهلها القدماء ، وابتكارات من نوع ثالث خاصة بتطوير الاجهزة المعملية . اضف الى هذا نظرتهم الى التمييز بين المواد المستخدمة وتقسيمها . ويمكن لنا أن نقف على بعض الاضافات التى حدثت فى هذه الجوانب .

1- أما فى مجال العمليات الأساسية فى الكيمياء ، فالذى لا شك فيه أن جابر اين حيان وهو من ابرع واعظم الكيميائيين العرب عرف " كثيرا من العمليات الكيميائية كالتبخير والتقطير والترشيح والتكليس والاذابة

([1]) ماكس مايرهوف ، المرجع السابق ، ص 466

([2]) المرجع السابق ، ص 468

والتبلور والتصعيد "([1]). وربما كانت بعض هذه العمليات معروفة عند القدماء ممن زاولوا الصنعة ، لكنها لم تكن معروفة كعمليات اساسية فى الكيمياء ، كما لم تعرف اجهزة متعددة وادوات معملية تتلاءم مع طبيعة العملية الكيميائية ذاتها ، وقد عرف المسلمون العديد من اجهزة المعامل مثل القارورة والانبيق وغيرها ، بل الابعد من هذا انهم توصلوا الى ابتكار اجهزة جديدة فنحن نجد أن الرازى مثلا " ابتكر اجهزة ووصف اخرى فوصف أكثر من عشرين جهازا منها المعدنى ومنها الزجاجي وكان يعنى بوصف التفاصيل" ([2]).

2- اكتشف المسلمون طرق تحضير مواد جديدة وعرفوا خواص هذه المواد ودرسوها جيدا – فقد عرفوا القلويات والنشادر ونترات الفضة ، وحضروا بعض الاحماض الهامة مثل حامض الكبريتيك الذى اطلقوا عليه اسم زيت الزاج والماء الملكى أو حامض النيرتوهيدروكلوريك والصودا الكاوية وكربونات البوتاسيوم وكربونات الصوديوم وكلوريد الامونيوم وكلوريد الزئبق (السليمانى) واكسيد الزئبق أو الراسب الأحمر .

3- قسم الرازى المواد الى اربعة اقسام : المعدنية والنباتية والحيوانية والمواد المشتقة ، ثم قسم كلا منها الى اقسام اخرى([3]). واستخرج الكحول بتقطير المواد النشوية والسكرية المتخمرة وكان يستعمله فى الاقراباذين([4]) .

هكذا نجد أن اسهامات جابر بن حيان والرازى – وهما على سبيل المثال لا الحصر – فى مجال الكيمياء ، تعتبر من المنجزات الهامة التى حققها هذا العلم ، والتى انتقلت معارف المشتغلين به الى العالم اللاتينى مع ما انتقل من معارف وكتب .

لكن لابد لنا من كلمة هنا لم يكن العلماء على كافتهم يقبلون الكيمياء أو الصنعة بل نحن نجد من بين افاضلهم من يصف علم الكيمياء بانه ضرب من الشعوذة وقد سرى هذا التيار ابتداء من الكندى حتى ابن خلدون الذى يرفض هذا العلم تماما يقول ابن خلدون فى المقدمة عن

([1]) عبد الحليم منتصر ، فى العلوم الطبيعية ، ص 238 .

([2]) المرجع السابق ، ص 239

([3]) المرجع السابق ، ص 239

([4]) عبد الرحمن مرحبا ، المرجع السابق ، ص 110

الكيمياء : اعلم أن كثيرا من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصنائع ويرون انها احد مذاهب المعاش ووجوهه وان اقتناء المال منها ايسر واسهل على مبتغيه فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق ومعاناة الصعاب وعسف الحكام وخسارة الاموال فى النفقات زيادة على النيل من غرضه والعطب اخرا إذا ظهر على خيبة وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وانما اطمعهم فى ذلك رؤية أن المعادن تستحيل وينقلب بعضها الى بعض للمادة المشتركة فيحاولون بالعلاج صيرورة الفضة ذهبا والنحاس والقصدير فضه ويحسبون انها من ممكنات عالم الطبيعة ولهم فى علاج ذلك طرق مختلفة لاختلاف مذاهبهم فى التدبير وصورته وفى المادة الموضوعة عندهم للعلاج المسماة عندهم بالحجر المكرم هل هى العذرة أو الدم أو الشعر أو البيض أو كذا أو كذا مما سوى ذلك وجملة التدبير عندهم بعد تعيين المادة أن تمهى بالظهر على حجر صلد املس وتسقى أثناء امهائها بالماء وبعد أن يضاف اليها من العقاقير والادوية ما يناسب القصد منها ويؤثر فى انقلابها الى المعدن المطلوب ثم تجفف بالشمس من بعد الشقى أو تطبخ بالنار أو تصعد أو تكلس لاستخراج مائها أو ترابها ..

ومن هذا الباب يكون عملها سحريا فقد تبين انها انما تقع بتأثيرات النفوس وخوارق العادة أما معجزة أو سحرا ولهذا كان كلام الحكماء كلهم فيها الغازا لا يظفر بحقيقته الا من خاض لجة من علم السحر واطلع على تصرفات النفس فى عالم الطبيعة وامور خرق العادة غير منحصرة ولا يقصد احد الى تحصيلها والله بما يعملون محيط واكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها كما قلنا ، العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش ، وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية كالفلاحة والنجارة والصناعة فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه ويروم الحصول على الكثير من المال دفعه بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها واكثر من يعنى بذلك الفقراء من أهل العمران حتى فى الحكما المتكلمين فى افكارها واستحالتها فان ابن سيناء القائل باستحالتها كان عليه الوزراء فكان من أهل الغنى والثروة والفارابى القائل بامكانها كان من أهل الفقر الذين تعوزهم ادنى بلغة من المعاش واسبابه وهذه

تهمة ظاهرة فى اقطار النفوس المولعة بطرفها وانتحالها والله الرازق ذو القوة المتين لا رب سواه" ([1]) .

([1]) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 524 – 525 ، ص 530 – ص 531

فهرست الموضوعات